



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

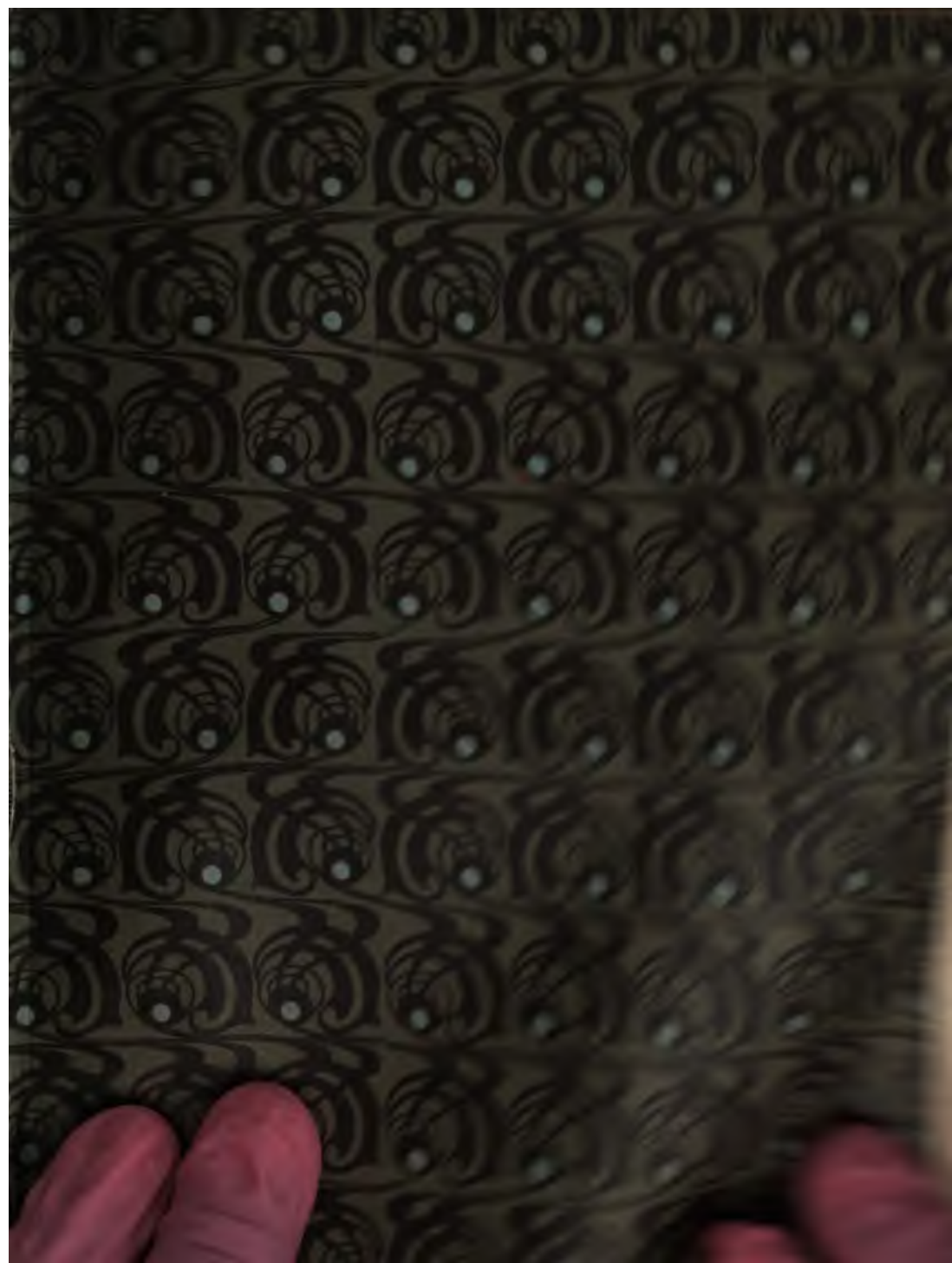
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Die
Entwicklung
des
Christentums
von
D. Pfeleiderer

Jf. Lehmann's Verlag
München







BR.
145
.P53

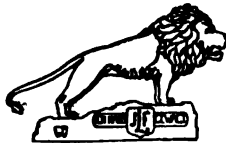
**DIE
ENTWICKLUNG
DES
CHRISTENTUMS**



**DIE
ENTWICKLUNG
DES
CHRISTENTUMS**

VON

D. OTTO PFLEIDERER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BERLIN



MÜNCHEN
J. F. LEHMANN'S VERLAG
1907

**Alle Rechte, insbesondere das
der Übersetzung, vorbehalten**

**Published May 15, 1907
Privilege of Copyright in the United States
reserved under the Act approved March 3, 1905 by
J. F. Lehmann, München**

Vorwort.

Als ich vor zwei Jahren meine Vorträge über die Entstehung des Christentums veröffentlicht hatte, wurde mir von nichttheologischen Lesern der Wunsch ausgedrückt, ich möchte in derselben Weise auch noch die weitere Geschichte des Christentums darstellen, damit sich aus dem Zusammenhang des Ganzen die Probe auf die Richtigkeit meiner Auffassung der Anfänge gewinnen lasse. Die Berechtigung dieses Wunsches konnte ich nicht verkennen, daher entschloß ich mich, jene erste Vortragsreihe durch zwei weitere nach rückwärts und vorwärts zu ergänzen, nach rückwärts durch die Vorträge über die allgemeine Religionsgeschichte („Religion und Religionen“), die im vorigen Jahr gehalten und veröffentlicht worden sind, nach vorwärts sodann durch die in diesem Winter vor demselben gemischten Publikum gehaltenen Vorträge über die Entwicklung des Christentums bis zur Gegenwart. Diese drei Vortragsreihen bilden also eine zusammenhängende Triologie, die einen summarischen Überblick über das Ganze des religiösen Lebens der Menschheit von seinen primitiven Anfängen bis zur heutigen Entwicklungsstufe geben soll.

Die große Schwierigkeit, den ungeheueren Stoff in den engen Rahmen weniger Vorträge zusammenzufassen, ohne entweder zu oberflächlich oder zu unverständlich zu werden, habe ich natürlich oft genug peinlich zu fühlen bekommen, aber ich wollte die Sache doch, so gut ichs eben vermochte,

© 26 May 08 E.S.

Revised, 1-29-32. E.S.

durchführen in der Hoffnung, dadurch manchen unter meinen nichttheologischen Zeitgenossen zu einem besseren Verständnis der religiösen Dinge behilflich zu sein oder wenigstens die Anregung dazu zu geben, daß sie zur Ausfüllung der Lücken des hier Gebotenen zu größeren Werken greifen und daraus noch gründlicher, als es aus diesem summarischen Überblick möglich ist, sich unterrichten möchten.

Für näheres Studium des Gegenstandes der hier vorliegenden Vorträge empfehle ich vornehmlich die kirchengeschichtlichen Werke von Baur und Hase, die sich gegenseitig trefflich ergänzen: jenes ausgezeichnet durch die großzügige und geistvolle Auffassung der leitenden Ideen jedes Zeitalters, der Grundgedanken der großen Lehrer und führenden Heroen und des teleologischen Zusammenhangs der gesamten Entwicklung; dieses hervorragend durch das reiche Detail, durch die Kunst des anschaulichen Erzählens und durch die feine und verständnisvolle Charakteristik der handelnden Personen in ihrem Zusammenhang mit den Zuständen ihrer jeweiligen Umwelt; beiden gemeinsam ist die große Objektivität in Behandlung des Stoffes, die Fähigkeit, sich vorurteilslos in vergangene Zeiten und ferne fremdartige Menschen hineinzusetzen und alle aus den Bedingungen ihrer Zeit heraus gerecht zu beurteilen.

Im einleitenden Vortrag habe ich Baur's evolutionistische Geschichtsbetrachtung verteidigt gegen die altprotestantische Abfalls- und Entartungstheorie, die neuerdings in verschärfter Form durch Ritschl und seine Schule wieder aufgebracht worden ist und sich gegenwärtig vielen Beifalls bei den Theologen erfreut. Natürlich ist dies kein Beweis für die Richtigkeit dieser aus den Zeiten des engsten Dog-

matismus stammenden Theorie. Trotz alles gegenteiligen Anscheins — denn ich stehe freilich zurzeit noch einer erdrückenden Majorität gegenüber — bin ich meinerseits der festen Überzeugung, daß auch die Theologie über kurz oder lang zur rückhaltslosen Zulassung und folgerichtigen Durchführung des Entwicklungsgedankens auf den Gebieten der biblischen und kirchlichen Geschichte sich wird entschließen müssen. Sie wird davon mehrfachen Gewinn haben. Vor allem den, daß sie dann den anderen Wissenschaften, die diesen Fortschritt schon vor einem Jahrhundert vollzogen haben, endlich ebenbürtig werden wird. Sodann aber auch den, daß eine Milderung der inneren Gegensätze zwischen den verschiedenen kirchlichen Richtungen eintreten wird, die ja wesentlich dadurch ihre gegenwärtige abnorme Schärfe erlangt haben, daß allenthalben nur Dogmatismus gegen Dogmatismus steht, und zwar einer immer so eng und ausschließend als der andere. Das wird sich ändern mit dem Durchdringen der evolutionistischen Denkweise. Denn sie gleicht dem Wunderspeer der Sage, der Wunden schlägt und Wunden heilt. Sie befreit den denkenden Geist von allen heteronomen Fesseln der Vergangenheit, indem sie alle vermeintlich absoluten Autoritäten derselben in bedingte Entwicklungsprodukte und relative Entwicklungsfaktoren ihrer Zeit auflöst. Hinwiederum aber erkennt sie auch in den aus der Vergangenheit stammenden und uns heute fremdartig erscheinenden Formen des Glaubens und Lebens die für gewisse Entwicklungsstufen natürlichen und berechtigten Erscheinungsformen der Wahrheit, die relativ wahren Mittelglieder, durch die der menschliche Geist sich aus den Fesseln der Natur zur Freiheit in Gott emporringt, und darum hegt sie auch für diese altertümlichen Glaubens-

formen Achtung und Pietät. Dadurch dient die evolutionistische Betrachtungsweise, und nur sie, dem überaus wertvollen Zweck aller Geschichtserkenntnis, der eben darin besteht, daß wir die in der Vergangenheit liegenden Wurzeln unseres gegenwärtigen Lebens und Strebens zu verstehen und ihre nährenden Kräfte zu bewahren vermögen, ohne sie doch zur Fessel werden zu lassen für unsere freie Selbstbetätigung in der Gegenwart und für unser rastloses Streben nach den Idealen der Zukunft. „Ehrfurcht zu versöhnen mit Klarheit, das Falsche zu leugnen und doch das Wahre zu glauben und zu verehren“, das hat der Historiker und Philosoph Carlyle mit Recht als die Aufgabe bezeichnet, zu welcher die geschichtliche Bildung dem modernen Menschen behilflich sein soll. Dazu möchte auch das vorliegende populäre Buch nebst seinen beiden Vorgängern einen bescheidenen Teil beitragen.

Groß-Lichterfelde b. Berlin, im März 1907.

Otto Pfleiderer.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	I—21
I. Entwicklung des Christentums bis zur	
Reformation	23—142
Paulus und Johannes, Apologeten und Antignostiker	24—36
Die Alexandriner Klemens und Origenes	37—50
Dogma und Moral	51—65
Kultus und Verfassung	66—79
Aurelius Augustinus	80—94
Die germanisch-römische Kirche	95—110
Scholastik und Mystik	111—128
Ausgang des Mittelalters	129—142
II. Entwicklung des Christentums seit der	
Reformation	143—270
Renaissance und deutsche Reformation	144—158
Schweizerische Reformation und Dissidenten	159—175
Katholische Gegenreformation	176—190
Protestantische Sekten	191—206
Die Aufklärung	207—222
Deutsche Dichter und Denker	223—238
Romantik, Spekulation und historische Kritik	239—254
Reaktion und neue Kämpfe	255—270

•

Einleitung.

In diesen Vorträgen will ich die Entwicklung des Christentums bis zur Gegenwart darstellen; natürlich nicht in dem Sinne, daß ich etwa einen Auszug aus der Kirchen- und Dogmen-Geschichte, einen Abriß des ganzen, in den Lehrbüchern zusammengestellten Stoffes geben würde, sondern ich will nur diejenigen Hauptpunkte aus der Geschichte des Christentums herausheben, die geeignet sind, zu zeigen, auf welchem Wege, durch welche Mittelglieder, durch welche natürlichen Motive das Christentum des Neuen Testaments zum Christentum der Gegenwart geworden ist. Dieser Weg ist lang und der Mittelglieder sind viele; aber es ist notwendig, diesen Weg zu verstehen, um sowohl das Christentum der Bibel in seinem Unterschied zum heutigen, als auch das Recht des heutigen Christentums zu würdigen; das Recht, das darin liegt, daß es die legitime Frucht der gesetzmäßigen Entwicklung des Christentums der Bibel ist. Es wäre nicht das, was es ist, wenn das Christentum nicht seine Entwicklung durch die neunzehn Jahrhunderte hindurch gehabt hätte, von welcher die Kirchengeschichte handelt. Aber kann man hier wirklich von einer Entwicklung reden? Schon im Titel der Vorlesung liegt ein Problem, das wir durchaus nicht beiseite schieben dürfen, wenn wir bedenken, daß eigentlich erst seit 50 Jahren durch den Tübinger Baur Ernst gemacht worden ist mit der Behandlung der Kirchengeschichte unter

dem Gesichtspunkt einer Entwicklung. Vorher ist dies nicht geschehen, weder in der alten katholischen noch in der protestantischen Kirche noch im Rationalismus.

Im Katholizismus ist es deshalb nicht geschehen, weil das Christentum für ihn eine gegebene göttliche Größe und Stiftung ist, gegründet durch Christus mittels der Apostel; das Dogma der Kirche gilt hier für eine von Anfang an geoffenbarte unveränderliche Wahrheit, die nur immer herrlicher ans Licht trat; auch die Verfassung der Kirche, das bischöfliche Amt, die ganze Hierarchie mit ihrer Spitze im Papst soll schon von den Aposteln gestiftet und mit ihren göttlichen Vollmachten ausgestattet worden sein; alle Veränderungen aber in der Kirchengeschichte, sagt man, seien nur die mannigfachen Weisen, wie die in der Kirche gegebene Wahrheit und Gnade von der feindlichen Welt und vom Teufel immer aufs neue angefochten wurden und wie die Kirche immer wieder alle diese Angriffe siegreich zurückschlug. Es gibt also hiernach nur eine Aktion nach außen; im Innern verändert sich nichts, die Kirche ist von jeher, was sie ist, als eine fertige Größe von Gott in die Welt hineingestellt; da ist keine Entwicklung, keine Umwandlung im Innern, kein Auseinandergehen in Gegensätze, nur Verteidigung und fortschreitende Durchsetzung des immer gleichen Wesens nach außen.

Dieser naiv optimistischen Betrachtungsweise hat der Altprotestantismus eine auf denselben Voraussetzungen ruhende naiv pessimistische entgegengesetzt. Hier waren es die Magdeburger Centuriatoren, die von derselben Voraussetzung ausgingen, wie die katholischen Geschichtsschreiber, daß das Christentum von Gott durch eine wunderbare Offenbarung fertig im Neuen Testament gegeben sei; gegeben als vollkommene Rettungs- und Erlösungsanstalt. Der

Unterschied aber ist folgender: Während der Katholizismus im Fortgang der Geschichte den immer völligeren Sieg des göttlichen Wesens der Kirche über die Welt erblickt, kehrt der Altprotestantismus den Stiel um und sagt: Ja, im Neuen Testament ist das Christentum die göttliche Wahrheit, aber was habt ihr daraus gemacht? Ihr habt's ins Gegenteil verkehrt! Nicht nur von außen attackierte der Teufel die Wahrheit, in die Kirche selbst ist er eingedrungen; hat er doch gerade den Hauptartikel von der Rechtfertigung durch den Glauben verdrängt; und in der Verfassung der Kirche hatte er vollends die Hand im Spiel, ja, im Papste hat er schließlich seine Verkörperung gefunden als der „Antichrist“. Das ist die pessimistische Antwort des Altprotestantismus auf die optimistische Kirchenvergötterung des Katholizismus. Freilich befand sich dabei der Altprotestantismus in einer widerspruchsvollen Lage insofern, als er von derselben Kirche, die vom Teufel so durchdrungen und verderbt sein soll, doch unbesehen die Dogmen der ersten fünf Jahrhunderte übernahm und daran glaubte als an göttliche Wahrheiten. Und doch sind diese Dogmen in derselben Zeit entstanden, in welcher sich auch die kirchliche Sitte, der Kultus und auch die Verfassung ausgebildet haben. Wie wunderbarlich, daß der böse Feind in der Sitte, Verfassung und in gewissen Glaubenssätzen sein Spiel getrieben hat und in anderen, und zwar gerade in den hauptsächlichsten Lehren von der Dreieinigkeit, Menschwerdung, Erbsünde, Versöhnung usw. darin gerade nicht, sie alle sollen Wahrheit sein! Das war ein unhaltbarer, nur aus der geschichtlichen Lage erklärlicher Zwiespalt in der altprotestantischen Beurteilung der Kirchengeschichte.

Nun, der Rationalismus war zu aufgeklärt, als daß er an dieser transzendentalen Geschichtsbetrachtung, die mit

dem Teufel operiert, festgehalten hätte. Er setzte an die Stelle des Feindes aus der jenseitigen Welt die Feinde aus dieser Welt, die schlaunen Priester, die sich ihre Verfassung durch Lug und Trug selbst machten, und so ist alles ein menschliches Gebilde geworden. Die ganze Kirchengeschichte erscheint unter diesem Gesichtspunkt als ein Spiel von Irrtum und Gewalt, ein Spiel menschlichen Meinens, Irrrens und Fehlens. Das ist die rationalistische Betrachtungsweise. Auch hier ist keine Rede von Entwicklung. In der Entwicklungslehre ist ja dies der Grundgedanke, daß die Dinge aus ihren Anfängen mit innerer Naturnotwendigkeit hervorzunehmen. Beim Rationalismus aber ist alles bloßer Zufall, Willkür. Nur unglücklicher Weise hatte dieser und jener Papst so herrschsüchtige Gedanken, solche falschen Ansichten und Meinungen; von göttlicher Wahrheit und von göttlichem Regiment soll überall wenig in der Kirchengeschichte zu finden sein. „Pragmatische Geschichtsschreibung“ nannte man das, indem man die zufälligen Motive der einzelnen Personen ans Licht stellen wollte und so den Geist der Zeiten finden. Der „Geist der Zeiten“ aber war dann meist der Geist der Herren selbst, und die angeblichen Motive der handelnden Personen waren vom Historiker selbst erdichtet. Eine objektive Betrachtung war das ebensowenig wie die pessimistische Betrachtung des Protestantismus und die optimistische Verherrlichung der Kirche im Katholizismus.

Sie sehen, es war innerhalb des Katholizismus, des Altprotestantismus und der Aufklärung von einer Entwicklung des Christentums noch nicht die Rede. Diesen Gedanken der Entwicklung, der seit Herder und Hegel in die Geschichtswissenschaft eingeführt, in der Profangeschichte heute allgemein herrscht, hat Baur auch in der

Betrachtung der Kirchengeschichte zur Geltung gebracht. Nach Baur ist das Christentum die Religion der Gottmenschheit, der Erhebung der Menschen zum Bewußtsein ihrer geistigen Einheit mit Gott und Freiheit in Gott. Das war das Neue und Eigenartige des Christentums, wodurch es über allen anderen Religionen steht. Dieses neue religiöse Prinzip ist nun zwar in Jesus schon keimartig dagewesen, in seiner frommen Gesinnung, seinem lebendigen Glauben und seiner reinen Menschenliebe; aber es war doch noch eingehüllt in die jüdischen Formen der Messias-Idee und beschränkt auf das jüdische Volk, was natürlich im Widerspruch steht zur Idee der gottmenschlichen Religion, die nur die ganze Menschheit umspannen kann. Die allgemeine Geistesreligion mußte daher, um sich zum vollen Bewußtsein ihrer Eigenart zu erheben, erst von den engen Schalen der jüdischen Volks- und Gesetzesreligion befreit werden. Das war das Werk des Apostels Paulus, der aber damit in Gegensatz trat zu dem ursprünglichen jüdisch-christlichen Glauben der Urgemeinde. So ist die Entwicklung von Anfang an durch Gegensätze hindurchgegangen, wobei auf keiner Seite die ganze, reine Wahrheit war. Diese Gegensätze mußten überwunden werden durch eine höhere Einheit, die johanneische Auffassung. Und so ist auch im weiteren Verlauf der Geschichte jedesmal eine gegebene Lösung der Keim neuer Probleme geworden, die neue Kämpfe hervorriefen; nur so, durch stetes Auseinandergehen in verschiedene Richtungen, deren jede für ihre Zeit eine relative Wahrheit und Berechtigung hatte, nur mittels dieser durch Gegensätze hindurchgehenden Entwicklung ist das Christentum das wirklich geworden, was es seiner Idee nach von Anfang an gewesen ist. Das ist Baur's Anschauung von der Kirchengeschichte als der Ge-

schichte der Entwicklung der christlichen Idee innerhalb der Kirche.

Diese Anschauung ist jedoch heute nicht die herrschende in der Theologie, sie ist durch die Ritschl-Harnacksche Auffassung der Kirchengeschichte zurückgedrängt, die man als eine Verschärfung der altprotestantisch-pessimistischen bezeichnen könnte. Während bei dieser das Christentum des Neuen Testaments vollkommen war, aber dann nach der apostolischen Zeit der tiefe Fall kam, so soll dagegen nach Ritschl und seinen Schülern das vollkommene Wesen des Christentums ausschließlich in dem Evangelium Jesu, wie es die drei ersten Evangelien beschreiben, enthalten sein, und eben darum, meinte Ritschl, müßte der Mensch Jesus uns als Gott gelten, weil er der allein wahre Offenbarer des Willens Gottes gewesen sei. Nach ihm soll dann aber alsbald die Verderbung und Erkrankung des Christentums begonnen haben, denn schon Paulus habe das reine Evangelium Jesu entstellt durch Einmischung der pharisäischen Theologie und der Sakramentslehre, noch mehr Johannes durch die Lehre vom göttlichen Logos, der in Jesu Fleisch geworden sei. Die hiermit eingeführte griechische Philosophie habe dann vollends bei den Kirchenvätern die Reinheit des Evangeliums so völlig entstellt und überwuchert, daß die ganze Kirchengeschichte im Grunde nichts anderes sei als der fortgehende Prozeß der „Erkrankung und Verweltlichung des Christentums“, dessen wahres Wesen erst durch die neueste, nämlich die Ritschlsche Theologie wieder entdeckt worden sei. Diese radikal-pessimistische Beurteilung ist heute in weiten Kreisen die herrschende Ansicht von der Kirchengeschichte und erhebt den Anspruch, als das Ergebnis der modernen Wissenschaft zu gelten.

Wider einen so mächtig einherrauschenden Strom zu schwimmen, ist gewiß keine angenehme Aufgabe, aber es muß doch geschehen, wo es sich um prinzipielle Überzeugungen handelt. Ich will daher versuchen, Ihnen in möglichster Kürze die Gründe auseinanderzusetzen, warum ich die soeben beschriebene Ansicht von der Kirchengeschichte nicht für richtig halten kann. Vor allem scheint sie mir im Widerspruch zu stehen mit dem sonst überall in der heutigen Wissenschaft herrschenden Entwicklungsgedanken. Unter „Entwicklung“ verstehen wir das gesetzmäßige und zielstrebende Werden, in dem alles Frucht und alles Samen ist, jede einzelne Erscheinung bedingt durch die vorhergehenden und bedingend für die folgenden. Gilt dies auch von der Geschichte, so kann es in ihr keinen absolut vollkommenen Punkt geben, der von dem allgemeinen Gesetz der räumlichen und zeitlichen Bedingtheit und Beschränktheit alles Gewordenen auszunehmen wäre. Am wenigsten aber kann etwas Vollkommenes am Anfang einer Entwicklungsreihe gefunden werden, wo das sich bildende Neue natürlich noch am tiefsten mit dem Alten behaftet ist, seine Eigenart also noch am unvollkommensten zur Erscheinung kommt; darum muß es eben aus dieser anfänglichen Verwickelung mit dem Alten sich allmählich herauswickeln, um seine Eigenart zur vollen Erscheinung zu bringen. So glauben wir ja heute auch nicht mehr, daß der Mensch bei seinem ersten Auftreten auf der Erde schon seinem Ideal entsprochen habe; wir sind im Gegenteil überzeugt, daß er von diesem anfangs noch am weitesten entfernt, noch am tiefsten in die rohe tierische Natur versenkt gewesen sei und erst im Laufe der Jahrtausende sich zur geistigen Freiheit, die sein Menschenwesen ausmacht, entwickelt habe. Sollte denn von dieser allgemeinen

Regel, die die Erfahrung im Leben der Natur und der Geschichte überall bestätigt zeigt, nur die Geschichte des Christentums eine Ausnahme machen? Sollte da wirklich das Vollkommene, die reine Verwirklichung seines Wesens den ersten Anfang bilden und alles Folgende nur trauriger Abfall, sinnlose Verirrung und Erkrankung gewesen sein? Ich gestehe, daß mir diese Ansicht ebensowohl dem denkenden und auf die Analogie der Erfahrung sich stützenden Verstand wie auch dem frommen Glauben an die weltregierende Vorsehung Gottes zu widersprechen scheint.

Doch, sagt man, nicht Voraussetzungen allgemeiner Art dürfen hier entscheidend sein, sondern nur bestimmte, wissenschaftlich erforschte Tatsachen. Schön! Halten wir uns also an Tatsachen, aber an wirkliche, nicht an eingebildete! Da stoßen wir nun sogleich auf die mißliche Tatsache, daß auf die Frage, worin denn das „Evangelium Jesu“, mit dem das Wesen des Christentums sich decken soll, eigentlich bestanden habe? die Antworten gar sehr verschieden lauten. Überblickt man die ganze Leben-Jesu-Literatur des letzten halben Jahrhunderts, so bekommt man den Eindruck, daß die alte Streitfrage, die schon dem Apostel Paulus (II. Kor. 11, 4) zu schaffen machte, noch immer nicht erledigt sei, sofern jeder Verfasser wieder einen anderen Jesus, ein anderes Evangelium, einen anderen Geist als den allein wahren anpreist; muß sich dabei nicht die Vermutung aufdrängen, daß es am Ende mehr der Herren eigener Geist, ihr eigenes Evangelium und eigenes Jesusideal sei, was sie in die Evangelien hineinlesen und in verzeihlicher Selbsttäuschung für ein Ergebnis ihrer Geschichtsforschung halten? Verwundern wird sich darüber keiner, der die Beschaffenheit unserer Quellen kennt, der bedenkt, daß in unseren Evangelien die Wandelungen und

Fortschritte des Gemeindeglaubens sich niedergeschlagen, schichtenweise über- und nebeneinander gelagert und die ursprünglichen Züge ihres Christusbildes mannigfach bereichert, umgebildet, ins Übernatürliche ausgeschmückt, ins Ideale vergeistigt haben. Wer dürfte es bei diesem Zustand der Quellen, deren keine auf die Zeit Jesu selbst zurückreicht, wagen wollen, mit Sicherheit auszumachen, was die geschichtliche Grundlage dieses bunten Überlieferungsstoffes gewesen, was Jesus wirklich geglaubt und gelehrt, gewollt und getan habe? Ist aber Jesu Person und Evangelium eine offene Frage, ja der allerdunkelste Punkt der Geschichte des Christentums, so kann hierin nicht wohl der Ausgangspunkt und die Norm für die Beurteilung des Wesens und der Geschichte des Christentums gefunden werden.

Natürlich ist durch die Schwierigkeit, zur Gewißheit zu gelangen, nicht ausgeschlossen, zu versuchen, wie weit wir wenigstens der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit in diesen Dingen nahekommen mögen. Auch ich habe dies versucht und habe die Ergebnisse meiner Untersuchungen in den Vorträgen über die Entstehung des Christentums vor zwei Jahren hier ausgesprochen und inzwischen im Druck veröffentlicht. Ich darf mir also erlauben, Sie auf die dortigen näheren Ausführungen zu verweisen. Heute will ich daraus nur so viel hervorheben. Wenn e t w a s an der evangelischen Geschichte als gut bezeugt gelten kann, so ist dies, daß im Mittelpunkt der Predigt Jesu die Verkündigung des nahenden Gottesreiches stand, und daß er darunter dasselbe verstand, wie seine Volks- und Zeitgenossen, nämlich die durch göttliche Wundermacht herbeizuführende Katastrophe, die dem jetzigen elenden Weltzustand ein Ende machen und eine Neuordnung der Dinge im Volk Israel

zu Gunsten der Armen und Frommen darstellen werde, die baldige Verwirklichung also des apokalyptischen Ideales der Gottesherrschaft. Diese Erwartung der bevorstehenden Gottesherrschaft hatte aber zur Voraussetzung die gründlich pessimistische Ansicht von der gegenwärtigen Welt als einem gottverlassenen heillosen Zustand unter der Herrschaft der gottfeindlichen Mächte, des Teufels und der Dämonen, deren Wirkungen man in allen Übeln Leibes und der Seele, deren Werkzeuge man in allen Unterdrückern der Frommen, den gottlosen Juden und den heidnischen Römern, erblickte. Dieser schroffe Dualismus war der früheren Religion Israels fremd gewesen, war aber in den letzten Jahrhunderten unter dem Einfluß der persischen Religion und unter den Drangsalen der politischen Geschicke bei den Juden aufgekommen, als der natürliche Reflex einer pessimistischen Stimmung, die an der Wirklichkeit verzweifelte und das Heil nur vom Untergang der jetzigen und Anfang einer neuen, durch göttliche Wundermacht geschaffenen Welt erwartete. Aus dieser dualistisch-pessimistischen Stimmung entsprangen die mancherlei apokalyptischen Schriften, aus ihr gingen auch die verschiedenen messianischen, von religiös-politischen Motiven getragenen Volksbewegungen vor und nach der Zeit Jesu hervor. In Galiläa hatte sich in den ersten Jahren unserer Zeitrechnung Judas Gaulonites erhoben und um sein messianisches Panier eine Masse von Anhängern gesammelt. Dann war in Judäa der Täufer Johannes aufgestanden mit seiner Botschaft von der nahen Gottesherrschaft und mit seinem Ruf zur Buße. In seine Fußstapfen trat Jesus und wiederholte wörtlich seine Verkündigung der nahen Gottesherrschaft. Schon darum ist nicht zu bezweifeln, daß er auch dasselbe darunter verstand wie der Täufer und wie alle Juden.

Nichts lag ihm ferner als die Absicht, eine neue Religion zu stiften, einen neuen Gott zu verkündigen, Gesetz und Propheten aufzulösen. Vielmehr erfüllen wollte er sie; ihn begeisterte der Glaube, daß der Gott seiner Väter in dieser Zeit äußerster Not nicht länger zögern werde, die Verheißungen der Propheten an seinem Volke zu erfüllen, dem jetzigen elenden Weltzustand ein Ende zu machen und die ersehnte Erlösung und Heilszeit herbeizuführen. Auf diese das Volk vorzubereiten, das erkannte er, wie schon vor ihm der Täufer Johannes, als seinen Beruf. Aber die Art, wie er diesen Beruf zu erfüllen suchte, war nun allerdings eine neue. Nicht den drohenden Ton der Predigt vom furchtbaren Gerichtstag Gottes schlug er an, sondern den der erbarmenden, tröstenden und erhebenden Liebe. Ihn erbarmte der Volksmassen, die er mißhandelt und preisgegeben sah, wie Schafe, die keinen Hirten haben. Diese Not seines Volkes rührte ihm das Herz und wies ihm den Weg seines prophetischen Berufes. Er wollte nicht, wie die hochmütigen Pharisäer und die ängstlichen Essäer, sich absondern von der unreinen sündigen Volksmasse, auch nicht, wie Johannes, in die Wüste entweichen und warten, bis die Massen zu ihm kamen, sondern er ging den Menschen überall nach, suchte sie auf in den Schulen am Sabbat und bei ihrer Arbeit in der Woche, ließ sich an die Krankenbetten rufen, um Leib und Seele durch sein erweckliches Wort zu heilen, und verschmähte nicht, mit den verrufenen Zöllnern zusammen an gastlicher Tafel zu sitzen. Diese entgegenkommende, suchende und rettende Liebe war das Neue und Eigenartige am Wirken Jesu, eine Wiederbelebung des besten Geistes der Propheten, eines Hosea und Jeremia, aber gesteigert durch die Not der Zeit, ihre tiefe Zerrissenheit und fieberhafte apokalyptische Spannung. In

Jesu war beides aufs innigste verbunden, der heroische Glaube an die Nähe der rettenden Gottestat und erlösenden Gottesherrschaft und der Drang der barmherzigen Liebe, mit der Rettung und Heilung im Einzelnen zu beginnen. Mit dem Auge der vertrauenden Liebe sah er auch in den von den Gerechten verworfenen Sündern noch den glimmenden Funken des Guten, in ihrer Sehnsucht nach Rettung die Möglichkeit derselben und damit die Aufforderung an den, der die Kraft dazu hat, diesen glimmenden Docht nicht auszulöschen, sondern anzufachen durch entgegenkommende Liebe, durch tröstendes Wort und heilende Tat. Die Kehrseite dazu war, daß er in scharfen Worten richtete und verurteilte die Selbstgerechten, die auf ihre äußerliche Legalität pochten und unbarmherzig waren gegen die minder Gesetzesstrengen. Gegen dieses System der gesetzlichen Werkgerechtigkeit, gegen die Scheinreligion der äußeren zeremoniellen Übungen, Reinigungen, Enthaltungen und Opfer trat Jesus mit scharfen Worten auf, weil ihm die Religion nur Wahrheit war als Herzensgesinnung, die sich in sittlichem Tun des Guten betätigt. Das war in der Tat ein neuer Geist, der Keim einer neuen Religion, die ebenso weit hinaus ist über das gesetzliche Judentum wie über das gesetzlose naturalistische Heidentum: beide sind überwunden durch die Religion der heiligen Liebe, die die Sünde richtet und den Sünder rettet, die den Willen Gottes als das unbedingte Gesetz anerkennt, aber ihn verinnerlicht zum eigenen freien Trieb der Liebe. Insofern könnte man wohl sagen, daß in der persönlichen frommen Gesinnung Jesu die Religion der Gottmenschheit, der innerlichen Einwohnung des göttlichen im menschlichen Geiste, schon keimartig vorhanden gewesen sei. Nur darf man das nicht so verstehen, als ob das neue religiöse Prinzip, dessen erstes

Aufdämmern wir in der Heilandswirksamkeit Jesu wahrnehmen mögen, auch schon im Bewußtsein Jesu selbst zur klaren Erkenntnis und in seiner Predigt zum reinen Ausdruck gekommen sei, so daß das von Jesus verkündigte Evangelium sich vollkommen decken würde mit dem wahren Wesen des Christentums. Um so was behaupten zu können, muß man vor den klarsten Tatsachen die Augen verschließen.

Tatsache ist, daß die von Jesus geteilte apokalyptische Erwartung des katastrophischen Kommens der Gottesherrschaft zur Voraussetzung hat den schroffsten Dualismus zwischen dem fernen Gott und der wirklichen Welt als einer gottverlassenen und von dämonischen Mächten beherrschten — ein Dualismus, der das Gegenteil ist von der inneren Gottverbundenheit des Menschen, die der christlichen Religion der Gottmenschheit wesentlich ist. Tatsache ist, daß nach der von Jesus geteilten apokalyptischen Vorstellung vom Gottesreich dieses auf das jüdische Volk beschränkt war; daher wußte auch Jesus sich nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel; die Heiden sind von diesem Reich ausgeschlossen oder können an seinen Segnungen doch nur so Anteil bekommen, wie die Hunde von den Brosamen der Tische ihrer Herren. Und wie dieses Reich ein jüdisch-nationales ist, so ist es auch ein irdischer Glückszustand, es verheißt den Frommen als Lohn für ihre jetzt zu bringenden Opfer den hundertfältigen Ersatz an entsprechenden Gütern; solche irdisch-eudämonistische Lohnhoffnung mochte ein starkes Motiv sittlicher Leistungen sein, aber doch kein sonderlich reines und erhabenes. Daß nun ein derartiges jüdisch-irdisches Gottesreich etwas anderes ist als das allgemeinmenschliche und geistliche Gottesreich unseres christlichen Glaubens, das ist doch wohl klar

und konnte nur darum so vielfach übersehen werden, weil man unwillkürlich das letztere (das allerdings schon im Johannesevangelium an die Stelle des ersteren getreten war) in die älteren Evangelien hineinlas. Man wird auch nicht sagen können, daß das nur ein Unterschied der theoretischen Vorstellungsweise ohne praktische religiös-sittliche Bedeutung gewesen sei. Vielmehr hat die apokalyptische Erwartung des baldigen Endes dieses jetzigen Weltzustandes und der Wunderkatastrophe der künftigen Welt naturgemäß eine weltflüchtige und der Teilnahme an den stetigen Ordnungen und Arbeiten der menschlichen Gesellschaft abgewandte Stimmung erzeugt; daher die unleugbaren asketischen Züge der evangelischen Moral, ihre Forderung des Verzichts auf Eigenbesitz, Berufsarbeit und Familienbände, ihre Gleichgültigkeit gegen Staat und Recht und Kultur; das alles mochte ja für jene Zeit der großen Krisis und des gewaltigen Kampfes der neuen Ideale gegen die antike Welt natürlich und förderlich sein, aber wie man in dieser Weltflüchtigkeit und Kulturfeindschaft das bleibende höchste Ideal christlicher Moral finden will, ist doch schwer verständlich. Endlich ist es eine unzweifelhafte Tatsache, daß Jesus zwar die Verinnerlichung des Gesetzes in der sittlichen Gesinnung zur Hauptsache gemacht, aber darum doch die Autorität des ganzen mosaischen Gesetzes keineswegs aufgehoben, vielmehr seine Geltung bis aufs Jota hinaus bestätigt hat; man solle, lehrt er, das eine (sittliche) tun und das andere (zeremonielle) nicht lassen. Wäre die christliche Kirche bei dieser Ansicht Jesu beharrt, so wäre es zu der autonomen Sittlichkeit, wie sie der Geistesreligion allein entspricht, nie gekommen; es war das Verdienst des Apostels Paulus (den man heute für den Verderber des Evangeliums Jesu erklärt), daß die Christenheit von der Fessel des mosai-

schen Gesetzes losgekommen und der Freiheit der Kinder Gottes bewußt geworden ist.

Wer diese tatsächliche Beschaffenheit der Reichsverkündigung und Moral Jesu nach den drei ersten Evangelien unbefangen und ehrlich in Betracht zieht, der wird sich dann auch nicht mehr über die weitere Tatsache verwundern, daß der Gegenstand des Glaubens der Christengemeinde schon vom ersten Anfang an niemals der irdische Lehrer Jesus gewesen ist, sondern immer und ausschließlich nur der himmlische Christusgeist: der Menschensohn, der nach apokalyptischer Erwartung auf den Wolken des Himmels zur Errichtung seines Reiches auf Erden kommen soll, oder der Gottessohn und Herr-Geist, der nach Paulus vom Himmel her gesandt wurde in einem menschlichen Leib, um durch sein Sterben und Auferstehen die sündige Welt zu erlösen, oder der Logos und einziggeborene Sohn Gottes, der nach Johannes durch sein Kommen im Fleische das Licht und Leben der Welt gebracht hat. Das alles sind im Grunde nur die verschieden nuancierten Ausdrücke für das personifizierte Ideal der **G o t t m e n s c h e i t**, worin sonach der Kern des Christenglaubens von Anfang bis heute bestand. Daß aber diese tiefsinnige Idee der Gottmenschheit, die eigentlich eine allgemeine, durch die ganze Menschheitsgeschichte herab sich verwirklichende Wahrheit ist, zunächst nur in der mythischen Form einer einmaligen und einzigartigen übernatürlichen Wundergestalt vorgestellt wurde, das war ja freilich ein Mangel, eine Verhüllung der eigentlichen Wahrheit, aber es war darum doch keineswegs ein Abfall, eine Verderbung einer dagewesenen besseren Erkenntnis, sondern es war die für die erste kindliche Entwicklungsstufe der Christenheit unvermeidliche Einkleidungsform, die sinnlich-bildliche Hülle der rein geistigen

Wahrheit. Unvermeidlich war diese Hülle schon darum, weil die neue Idee der Gottmenschheit, des Innewohnens des Göttlichen im menschlichen Geiste, im vollen Widerspruch stand mit der vorausgesetzten schroff dualistischen Weltanschauung, die der ganzen antiken Welt, Juden wie Heiden, gemeinsam feststand. Diesen Widerspruch zu vermitteln, den antiken Dualismus zu überwinden nicht bloß praktisch, in den Sinnbildern des Glaubens und Kultus, sondern auch theoretisch, im vernünftigen Denken der Wahrheit der Gottmenschheit, das war die Aufgabe, die natürlich nicht mit einem Schlage gelöst werden konnte, sondern zu deren Lösung die ganze Entwicklung des Christentums durch die Jahrtausende hindurch nötig war und noch ist.

Daß nun zur Lösung dieser Aufgabe auch die griechische Philosophie mitwirkte, daß Gedanken des Platonismus und Stoizismus, des Neupythagoreismus und Alexandrinismus auf die christliche Theologie mehr oder weniger direkten Einfluß übten, das ist allerdings unbestreitbar. Ja, man wird noch weiter gehen und vermuten dürfen, daß sogar Indiens sinnige Weisheit auf das Christentum von Einfluß gewesen sei. Nicht bloß die Legenden der Lukasschen Kindheitsgeschichte haben ihre auffallendsten Analogien in der buddhistischen und brahmanischen Legende, sondern auch die zentrale Idee des christlichen Glaubens, die Menschwerdung der Gottheit und Vergöttlichung der Menschheit, hat ihre Heimat in Indien, wogegen sie dem Judentum gänzlich fremd war und im Griechentum nur leise Anklänge in einzelnen Mythen und gewissen philosophischen Spekulationen hatte. Zugegeben also, daß zur Entstehung und Entwicklung des Christentums nicht bloß die jüdischen Propheten, sondern auch die Weisen Indiens und Griechen-

lands mannigfache Beiträge geliefert haben, so vermag ich doch nicht einzusehen, warum denn das eine Verderbung des Christentums gewesen sein soll. „Oder ist Gott nur der Juden Gott? nicht auch der Heiden Gott? Jawohl, auch der Heiden Gott“, so hat schon Paulus im Römerbrief (3, 29) gesagt. Sollten wir uns denn nicht schämen, hinter dieser Einsicht des Apostels soweit zurückzubleiben, daß wir nur das, was von den Juden stammt, als göttliche Wahrheit anerkennen, alles aber, was von unseren indogermanischen Ahnen stammt, von vornherein als gottlosen Irrtum verwerfen sollten? Ich wenigstens gestehe, daß mir das eine viel zu enge und kleinliche Ansicht von der göttlichen Offenbarung und Weltregierung zu sein scheint, wenn man sie auf das jüdische Volk beschränken und die edle Rasse der Indogermanen, unserer eigenen Ahnen, für gänzlich gottverlassen und alle ihre tiefsinnigen Denker und Weisen außerhalb der christlichen Sphäre für bloße Irrgeister halten wollte.

Man hat nun aber auch den Einfluß des Griechentums auf die christliche Kirche dadurch als verderblich nachweisen wollen, daß man seine Folgen in einer Reihe von Krankheitserscheinungen aufzeigte, die man mit den Namen „Intellektualismus, Mystizismus, Moralismus“ belegte. Nun meine ich, daß Intellektuelles, Mystisches und Moralisches, d. h. Gedanken, Gefühle und Willensbewegungen, wie in jeder Religion, so auch im Christentum zwar allerdings zusammengehören, daß aber je nach der besonderen Anlage der Individuen und der Völker bald die eine bald die andere Seite naturgemäß überwiege. Darin liegt an sich gar nichts Krankhaftes, sofern nur die einseitigen Richtungen sich gegenseitig ergänzen, wie das im Christentum immer der Fall war. Die Griechen waren vorzüglich veranlagt zur

gedanklichen Ausbildung des Christentums. War diese denn ein Schaden? Oder war sie nicht vielmehr notwendig, wenn das Christentum mit der antiken Kulturwelt in die Schranken treten wollte? Wenn heute die Ritschischen Theologen sich erlauben, die Kirchenväter darüber auszuschelten, daß sie Metaphysik getrieben haben, nun, so wäre doch erst der Beweis zu erbringen, daß die christliche Religion ohne eine metaphysische Weltanschauung existenzfähig gewesen sei und noch sei. Daß dabei die griechischen Theologen sich zum Teil in allzu subtile und künstliche Spekulationen verirrt, ist zwar richtig, aber die Schuld hieran trägt viel weniger die griechische Philosophie, als vielmehr die höchst unphilosophische Mythologie des Gemeindeglaubens, die mit dem verständigen Denken zu vermitteln damals so schwierig war wie noch heute. Insbesondere dürfen wir nicht übersehen, daß auf dem Boden der antiken dualistischen Weltanschauung die christliche Glaubenswahrheit der Gottmenschheit sich nur dadurch behaupten ließ, daß man sie in die Wunderwelt des Jenseits rettete und in das Geheimnis des halb mythischen halb philosophischen Dogmas kleidete. In dieser Schale blieb sie verwahrt, bis die Geister dazu gereift waren, sie ohne diese Hülle in ihrer reinen und allgemeinen Wahrheit zu erfassen. Inzwischen aber behalf sich die Frömmigkeit damit, der Gegenwart des Göttlichen im unmittelbaren Gefühl und in der symbolischen Anschauung des Kultus sich zu vergewissern. Darin bestand der „Mystizismus“, ohne den keine lebendige Religion, am wenigsten die der Gottmenschheit sich denken läßt. Das Magische aber, das ihm allerdings zum Teil noch anhaftete, entsprach eben der noch kindlich-unreifen Entwicklungsstufe, die sich die Gegenwart des Göttlich-geistigen nur im sinnlichen Mittel ver-

anschaulichen konnte; eine Krankheit könnte man das nur nennen, wenn man überhaupt die kindliche Nichtunterscheidung des Geistigen und Sinnlichen für krankhaft halten wollte. Was endlich den getadelten „Moralismus“ betrifft, so könnte der in dem tadelnswerten Sinn doch nur da gefunden werden, wo das Sittliche von aller Motivierung durch religiöse Überzeugungen und Gefühle losgelöst wäre. Davon zeigt sich aber in der alten Christenheit gar nichts. Im Gegenteil, die Entwicklung der christlichen Moral verlief von Anfang an im engsten Zusammenhang und in genauer Parallele mit der des dogmatischen Denkens und der kultischen Mystik. Dem übernatürlichen Geheimnis des Dogmas und der Kultushandlung entsprach die übernatürliche Heiligkeit der Asketen, die das Ideal des gottverbundenen Menschen nur in der Trennung von der gottlosen Welt und in der Ertötung des sinnlichen Lebens anstreben zu können meinten. Die sittliche Kraft ihrer Askese war durchaus religiös motiviert, und wenn wir heute die Art ihrer Betätigung einseitig negativ und unfruchtbar heißen, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß sie umringt waren von der Dekadence der antiken Welt und — daß sie wörtlichen Ernst machten mit dem evangelischen Vollkommenheitsideal!

Die römische Welt hat das ganze Christentum der griechischen Kirche, Dogma, Kultus und Moral, übernommen, aber eine neue wichtige Seite hinzugefügt. Mit ihrer angestammten Tatkraft und Herrschernatur haben die Römer das Christentum zur organisierten Gemeinschaft der Kirche nach dem Muster des römischen Staatswesens ausgebaut. Der himmlischen Hierarchie der in Christus gipfelnden Geisterwelt sollte die irdische Hierarchie der im römischen Bischof gipfelnden kirchlichen Ämter als deren

Abbild und Werkzeug entsprechen. Und wie der dogmatische Gottmensch über der natürlichen Menschheit, so steht nun auch sein irdischer Organismus, die hierarchisch gegliederte Kirche, über der natürlichen Welt, im Gegensatz zu ihr, wie der Heilige zur sündigen Natur, aber zugleich mit dem Anspruch der Herrschaft über sie, wie sie dem Himmelsherrn über die Erdenwelt zukommt. Das Streben nach Realisierung dieses Ideals erfüllte das Mittelalter; der tatsächliche Erweis seiner Unerreichbarkeit und seiner unheilvollen Wirkungen führte zum Bruch mit der bisherigen kirchlichen Form des Christentums im Glauben und Leben.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts war der entscheidende Wendepunkt einer neuen Epoche des Christentums, nicht eine Rückkehr zum Urchristentum, von dessen asketischem Ideal die Reformatoren viel weiter sich entfernten als je die katholische Kirche. Die Wendung betraf den Kern des christlichen Glaubens: die Gottmenschheit wurde aus ihrer kirchlichen Jenseitigkeit und Übernatürlichkeit in die Diesseitigkeit des wirklichen Menschenlebens hereingezogen. Das germanische Gemüt fühlte die unmittelbare Gegenwart des göttlichen Geistes in seinem eigenen Inneren, und auf diesen archimedischen Punkt gestützt begann es, die mittelalterliche Welt aus den Angeln zu heben. Zuerst vollzog sich die Wandlung in der Unmittelbarkeit des frommen Selbstbewußtseins, das seiner Freiheit in Gott inne wurde, dann in der Neugestaltung der sittlichen Welt, der Familie, der Kulturgesellschaft und des Staates, die, ihrer inneren göttlichen Würde bewußt geworden, der kirchlichen Fesseln sich entledigten. Dabei blieben die alten kirchlichen Vorstellungen von der Gottlosigkeit des natürlichen Menschen, vom übernatürlichen

Gottmenschen und seinem einmaligen Erlösungswerk zunächst noch unverändert fortbestehen. Aber der Widerspruch zwischen dieser intellektuellen Gebundenheit und der praktischen Befreiung ließ sich auf die Dauer nicht festhalten. So folgte auf den altkirchlichen Protestantismus der Neuprotestantismus, der in der Aufklärung mit allen kirchlichen Dogmen brach, dann aber auf die unter der Hülle dieser Dogmen verborgene Wahrheit der christlichen Religion selbst sich wieder besann, um die Wahrheit der Gottmenschheit nunmehr in neuen Formen des autonomen Denkens und des sittlichen Lebens der menschlichen Gesellschaft reiner und vollkommener als zuvor zu verwirklichen. Das eben ist die Aufgabe der heutigen Christenheit, wie sie durch die natürliche und durchaus folgerichtige Entwicklung der ganzen Geschichte des Christentums uns heute gestellt ist.

I.

**Entwicklung des Christentums
bis zur Reformation.**

Paulus und Johannes, Apologeten und Antignostiker.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob der Einfluß des Apostels Paulus auf die Entwicklung des Christentums günstig, oder ob er nicht vielmehr schädlich gewirkt habe? Letzteres ist heute die Meinung von nicht Wenigen, auch Theologen. Man wirft ihm vor, daß er das Evangelium verderbt habe, indem er fremden Stoff, jüdischen und heidnischen eingemengt habe. Und allerdings, das ist ja nicht zu leugnen, die eigentlichen Lehren des Paulus von Christus als einem vorzeitlichen Wesen, das vom Himmel auf die Erde herabgekommen sei, menschliche Gestalt angenommen habe, um als Opfer zur Versöhnung der Menschheit mit Gott zu sterben, um durch seine Auferstehung den Tod zu überwinden, durch seinen Geist die Menschen zu neuen Menschen und zu Erben des ewigen Lebens zu machen und sie durch heilige Handlungen in Gemeinschaft mit Gott zu bringen, diese Lehren des Paulus sind unstreitig der ältesten Jüngergemeinde noch sehr fremd gewesen. Sie berühren sich hingegen sehr nahe mit gewissen heidnischen Vorstellungen und Gebräuchen, den Vorstellungen von Göttern, die Menschengestalt angenommen und hier auf Erden gewandelt haben, den Mythen von einem leidenden und sterbenden und auferstehenden Gott, und mit den mystischen Bräuchen, die an dem Leben des Gottes dem Einzelnen Anteil geben sollten. Solche Vor-

stellungen und Bräuche waren ganz besonders gang und gäbe in Syrien und Cilicien, den Gegenden, in welchen Paulus 14 Jahre gewirkt hat als Missionar. Liegt da die Vermutung in der Tat nicht sehr nahe, daß das, was Paulus in diesen Gegenden sah und hörte, auch einigen Einfluß auf seine Vorstellung von Christus und seinem Erlösungswerk geübt haben werde? Angenommen es sei so, daß Paulus wirklich derartige mythische Vorstellungen und mystische Bräuche, wie er sie in Antiochien vorfand, angenommen hat und im christlichen Sinne verarbeitet, wäre ihm dann, müssen wir nun fragen, daraus ein ernster Vorwurf zu machen? Wir müssen dabei zweierlei bedenken.

Einmal: die Heiden, die sich zum Christentum bekehren sollten und wollten, konnten mit dem jüdischen Messias fast nichts anfangen. Es war kein Verständnis und kein Interesse dafür vorhanden und noch weniger für die jüdischen Gesetzesformen des Gottesdienstes, und doch brauchten sie als Christen gewisse Kultusformen und Glaubenslehren; woher sollten sie die nehmen? welche Formen des Glaubens und Kultus konnten für sie verständlicher sein als solche, die anknüpften an ihre eigene frühere Glaubensweise und Kultform? Das ist doch wohl ganz natürlich.

Zum andern — und das ist die Hauptsache — ist zu bedenken, daß Paulus diese Formen des Glaubens und Kultus nicht bloß angenommen und so belassen hat wie er sie vorfand, sondern sie umgebildet hat zu Formen und Gefäßen des neuen Christusgeistes, der über den Naturdienst und über den Gesetzesdienst gleichweit erhaben ist. „Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ „Für die Freiheit hat Christus euch berufen, so stehet nun fest und laßt euch nicht wieder in das Joch der Knechtschaft spannen!“ „Alles ist euer, ihr aber seid

Christi!“ „Der geistliche Mensch richtet alles und wird von niemand gerichtet.“ — Das sind großartige Worte, die nicht bloß die Befreiung des Christentums vom Judentum verkündigt haben, sondern auch für die Reformatoren als die Magna Charta der Freiheit eines Christenmenschen galten und noch für uns heute die Losungsworte des kämpfenden Protestantismus sind. Und weiter, aus der Überzeugung, daß der Herr der Geist sei, folgte für Paulus nicht bloß die Freiheit des Christenmenschen, sondern auch seine mystische Christusverbindung, sein Begeistertsein vom Geist des Gottessohnes, der zugleich Gottes Geist ist; so sagte er: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung, das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden.“ „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“. „Die Liebe Christi hält uns in Banden; denn er ist darum für alle gestorben, auf daß die, so da leben, nicht mehr ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist, daß wir mit ihm und für ihn leben sollen. So gibt es keine Verdammnis mehr für die, die in Christus sind; denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo hat freigemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Leben wir im Geist, so laßt uns auch wandeln im Geist!“ Das sind große Worte. Allerdings, auch die Heiden wußten etwas von einem Sein im Geist, in Gott, von einem Erfüllt- und Getriebenwerden von Gott. Aber was verstanden sie darunter? Ihr „Enthusiasmos“ — Sein in Gott — war ein mystischer Orgiasmus, ein wilder Sinnen-Taumel, ein Besessensein von den Geistern der Tollheit und der Unzucht. Nun, alles dieses Unwesen der heidnischen Dämonengeister, es entwich und verschwand vor der paulinischen Predigt vom Herrn, der der Geist ist, der Geist der Wahrheit und der Zucht und der Liebe. Dieser Geist äußert sich nicht

in Momenten sinnloser Verzückung, sondern er offenbart sich darin, daß er den ganzen Menschen innerlich neu macht, zu einem Gottesmenschen umbildet, ihn antreibt zu einem gottgefälligen Wandel. Niemals früher ist die elementare und an und für sich wahrhaft gefährliche Macht des religiösen Enthusiasmus so wunderbar gezügelt und verwandelt worden zu einer geistigen Triebfeder des Guten. Und nie zuvor ist auch die freie Sittlichkeit des gotterfüllten Herzens so hoch hinaufgestellt worden über alle bloß äußerliche Gesetzlichkeit des Buchstabendienstes, wie dies geschah in der paulinischen Lehre vom Herrn, der der Geist ist. Hier sind die Wunder der Vergangenheit und die erwarteten Wunder der apokalyptischen Zukunft verinnerlicht, vergeistigt worden zum fortwährenden inneren Erleben, zur Erfahrung des frommen Gemütes selbst, des Gemütes, das, vom Christusgeist beseelt, abstirbt der natürlichen Selbstsucht und sich erhebt zu einem Leben für Gott und in Gott, das, vom Christusgeist gestärkt, unter aller Schwachheit des Fleisches sich stark fühlt, die Welt siegreich zu überwinden. Das künftige Gottesreich der urchristlichen Messias Hoffnung ist hier schon eine gegenwärtige Größe; denn es ist Wirklichkeit in der Gemeinde der Gläubigen, die, vom Christusgeist beseelt, seinen Leib, seine wirkliche irdische Daseinsweise bilden. Und der geschichtliche Jesus selbst erscheint unter diesem Gesichtspunkt einfach als der Erstgeborene unter vielen Brüdern, als das Vorbild der mit Gott geeinigten Menschheit. Nun frage ich: Sollte dieses alles wirklich eine Verderbung des Christentums sein, wie man heute sagt, so daß wir von Paulus zurück auf das Urchristentum gehen müßten, oder ist es nicht vielmehr der gewaltigste Fortschritt des Christentums in seiner Entwicklung zur geistigen Menschheitsreligion? Diese Frage

bitte ich Sie ernstlich zu erwägen. Freilich, das ist ja wahr, auch dieser Schritt, wie jeder Fortschritt, mußte erkauf werden, und er wurde erkauf durch die scharfe Unterscheidung des Christusgeistes von dem Christus nach dem Fleisch, und in diesem Zurückstellen des historischen Erdenlebens Jesu lag unleugbar eine gewisse Gefahr, die, daß das Christentum zu einem Spiele mit abgezogenen Gedankenbildern der spekulativen Phantasie verflüchtigt werden konnte. Diese Gefahr tritt bei Paulus noch nicht in Wirklichkeit; denn sie wurde in Schach gehalten durch seine tief religiöse Natur, in welcher dieser Christusgeist Leben und Wahrheit war, nicht bloßes Gedankenbild. Aber diese Gefahr trat allerdings deutlich auf bei den Gnostikern, die in mancher Hinsicht mit Paulus viel Verwandtes hatten. Darum schlossen sie sich auch mit Vorliebe an ihn an; sie haben den paulinischen Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit zu einem unversöhnlichen Zwiespalt überspannt, und sie konnten eben darum Christus nur als rein geistiges Wesen denken, das nie irdischer Mensch gewesen, sondern nur scheinbar Menschengestalt angenommen habe, das nicht in Wahrheit gestorben sei, sondern nur zum Schein. Damit wäre zweifellos die Einigung des Göttlichen und Menschlichen im wirklichen Menschenleben, was der Kern des Christenglaubens war, sie wäre bei dem gnostischen Spiritualismus gerade in Frage gestellt worden; es wäre jener Gegensatz, dessen Überwindung das Christentum bringen wollte, für unüberwindlich erklärt worden. Diese Gefahr erkannte die Kirche sehr wohl und hat darum den gnostischen Dualismus und Doketismus bekämpft. Es galt dabei, die beiden Seiten der Betrachtung der Person Christi, die ideale und die reale, in einer unlöslichen inneren Einheit zu verknüpfen.

Das geschah erstmals in dem Christusbild des vierten Evangelisten, den die kirchliche Überlieferung Johannes nennt und den sie — ohne Zweifel irrigerweise — mit dem Apostel verselbigt. Dieser Evangelist suchte das Erdenleben Christi unter dem Gesichtspunkt darzustellen, daß in ihm der göttliche Logos, dieser uranfängliche Mittler aller Gottesoffenbarungen in der Welt und in der Menschheit, Fleisch geworden sei, Jesus also die persönliche Offenbarung des ewigen, idealen Gottessohnes voll Gnade und Wahrheit sei. Hier ist nicht mehr der Tod Christi das einzige Mittel der Erlösung, der Versöhnung zwischen Gott und Menschheit, wie bei Paulus, sondern diese Einigung der beiden, des Göttlichen und Menschlichen ist bereits in der Menschwerdung des Logos vollzogen und im ganzen göttlich-menschlichen Leben Jesu wird sie fortwährend offenbar. Wir könnten diesen Grundgedanken des vierten Evangelisten in etwas modernerer Umbildung so ausdrücken: Er will in seinem Christusbilde die Glaubenswahrheit veranschaulichen, daß Gott dem Menschen nicht fern bleibt, sondern ihm innewohnen, sich in ihm und durch ihn offenbaren will, und daß der Mensch trotz der irdischen Beschränktheit seiner Menschennatur doch dazu bestimmt und fähig ist, sich als Sohn Gottes, als Träger, als Werkzeug des göttlichen Geistes und seiner Kraft zu fühlen. Mit einem Worte, es ist die Idee der Gottmenschheit, der Einigung göttlichen und menschlichen Wesens durch sittliche Selbsthingabe des Menschen an Gott, diese Kardinalidee des Christentums, worin das Neue dieser Religion allen früheren gegenüber liegt, das ist's, was zuerst im Johannes-evangelium zu bestimmtem und neuem Ausdruck gebracht und von nun an der Christenheit nie mehr verloren gegangen ist; es bleibt dies fortan die Zentrallehre der kirch-

lichen Lehrbildung. Aber das darf nicht verschwiegen werden, daß die Art, in welcher diese Kardinalwahrheit zum Ausdruck kommt im Johannesevangelium, bereits unter denselben Schwierigkeiten leidet, die sich dann später in der kirchlichen Lehrbildung immer drückender, peinlicher herausgestellt haben. Diese Schwierigkeit besteht kurz gesagt darin, daß im Christus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen typisch veranschaulicht werden soll, und er doch wieder über die ganze sonstige Menschheit hinausgestellt wird als ein fleischgewordenes Gottwesen, eine vom Himmel herabgekommene göttliche Person, nicht aber in Wahrheit als Mensch. Diese mythische Vorstellungsweise, kurz gesagt, war bereits bei Paulus vorbereitet und sie war, das wollen wir uns klar machen, für jene Zeit die unentbehrliche Einkleidungsform für die wahre Idee der sittlich sich vollziehenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen; sie war unvermeidlich nicht bloß für die Gemeinde der einfachen Gläubigen, für die es ja immer eines Symboles der geistigen Wahrheit zum Verständnis bedarf, sondern auch für die tiefer denkenden Lehrer der Kirche selbst. Aus dem einfachen Grunde: Bedenken wir, daß die Voraussetzung der christlichen Glaubenserkenntnis das Bewußtsein des tiefen Zwiespaltes zwischen Göttlichem und Menschlichem war, jenes tiefen Zwiespaltes, dessen erster großer Verkündiger Plato gewesen ist; das war ja die dunkle Folie, auf welcher die christliche Verkündigung von der Einigung des Göttlichen und Menschlichen aufgetragen worden ist. Eben darum konnte diese neue Wahrheit nur in der Form begriffen werden, daß sie als eine einzigartige göttliche Person von oben her in die Welt hereingetreten sei in der Form eines aus himmlischem und irdischem Wesen, aus Gott und aus Mensch zusammengesetzten Gottmenschen.

Die kirchliche Zweinaturenlehre ist in der Tat schon im Keim bei Paulus und bei Johannes vorhanden, nur so, daß die mythische Hülle noch durchsichtiger war und die Wahrheit der Gottmenschheit noch viel deutlicher sich durchblicken ließ als im späteren Dogma. Sagt doch der johanneische Christus in dem schönen Abschiedsgebet, daß auch die Seinigen so ganz mit dem Vater eins werden sollen wie er selbst, Christus, mit ihm eins sei. Noch vorher verheißt er denen allen, die Gott lieben und seine Gebote halten, daß der Vater zu ihnen kommen und in ihnen Wohnung machen werde, daß sie also ebensolche gotterfüllte Menschen werden sollen, wie Christus selbst es sei. Damit erscheint Christus, obgleich er einziggeborener Sohn Gottes genannt wird, im Grunde doch als das gleichartige Urbild der von Gott erfüllten frommen Menschen überhaupt. Alles Messianische ist hier noch viel vollständiger aufgehoben als bei Paulus. Christus ist König nicht bloß im messianisch-jüdischen Reiche, sondern im Reich der Wahrheit. Und sein Reich kommt nicht erst künftig auf wunderbare Weise, sondern ist gegenwärtig schon Wirklichkeit in der Gemeinde der Gläubigen, in welcher Gott angebetet wird im Geist und in der Wahrheit. Nun, vergleichen Sie diese großartigen Gedanken und Aussprüche des Johannesevangeliums, diese wahrhaft geistige Anschauung vom Christentum mit den Sprüchen der älteren Überlieferung, mit Worten wie dem von der unverbrüchlichen Geltung des mosaischen Gesetzes oder dem vom Essen und Trinken im messianischen Reich mit den Patriarchen, oder dem von der fabelhaften Fruchtbarkeit im messianischen Reich, wo jeder Weinstock tausend Reben, jede Rebe tausend Beeren und jede Beere tausend Eimer Wein ergeben werde, ein Wort, das von der alten Gemeinde direkt Jesus zugeschrieben wurde! Vergleichen

32 I. Entwicklung d. Christentums bis zur Reformation.

Sie diese naiv-jüdische mit der geistlichen Auffassung des Christentums im Johannesevangelium und dann urteilen Sie, auf welcher Seite die höhere Wahrheit ist, ob wirklich das Johannesevangelium minderwertig ist, wie man heute zu behaupten wagt, oder ob es nicht in der Tat, wie Klemens von Alexandrien und Luther und Schleiermacher urteilten, die Krone der Evangelien, das in Wahrheit „geistliche Evangelium“ ist?

In der von Paulus und Johannes angebahnten Richtung haben dann die Apologeten und Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts den Christus-Glauben weiter ausgebildet zu einer Weltanschauung, die wohl geeignet war, die gebildeten Heiden zu gewinnen und zu überzeugen. Der Grundgedanke der Apologeten ist der des Johannes: Das Christentum ist die volle Offenbarung des göttlichen Logos, der die Samenkörner der Wahrheit schon vorher in jüdischen Propheten nicht bloß, sondern auch in griechischen Weisen ausgestreut hatte, und der nun eben in Christus die Erfüllung und Vollendung dieser teilweisen Wahrheitskeime gebracht hat. Man hat den Sinn der Logoslehre der Apologeten und Kirchenväter gänzlich mißverstanden, wenn man meint, sie haben das Evangelium in eine philosophische Kosmologie verwandeln und in den Dienst der Naturerkenntnis herabziehen wollen. Was fragen diese Kirchenväter nach Naturerkenntnis? Waren sie etwa wissenschaftlich im modernen Sinn? Das alles lag ihnen ja gänzlich fern. Ihre Absicht war, das Christentum in den Rahmen einer umfassenden Weltanschauung und namentlich einer teleologischen Geschichtsbetrachtung einzufügen und dadurch seine eigentümliche Neuheit und überragende Wahrheit gegenüber allen früheren Religionen, wie doch zugleich

auch sein Altertum, sein Zurückreichen bis in die Vorzeit, ja bis zum Ursprung der Menschennatur überhaupt ans Licht zu stellen. Das war nicht etwa eine Verkleinerung des Christentums, sondern vielmehr die großzügige Erkenntnis seiner universellen Bedeutung als Weltreligion, und zugleich war es eine edle Weitherzigkeit, die auch das Gute in der vorchristlichen Welt offen und freudig anerkannte. In diesem Sinne hat z. B. der Apologet und Märtyrer Justin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts gesagt, daß alle die, die jemals in Gemeinschaft mit dem Logos lebten, wie ein Heraklit, ein Sokrates, schon Christen vor Christus gewesen seien, ob sie gleich zu ihrer Zeit für Atheisten gehalten worden seien. Das ist ein schönes Wort, das noch heute Beherzigung verdiente. Dabei blieben sich die Apologeten der neuen und erlösenden Bedeutung der christlichen Offenbarung vollauf bewußt. Dankbar hat Tatian bezeugt, wie die christliche Wahrheit für ihn eine Befreiung von unseliger Knechtschaft gewesen sei, eine Befreiung von dem Bann, in dem er sich befunden habe in der Furcht vor den Dämonen, vor Tod und dunklem Schicksal auf dieser Welt, und in der Ungewißheit und Unsicherheit des menschlichen Wissens, da alle die verschiedenen Philosophensysteme sich untereinander ja nur widersprächen. Die Apologeten nennen die Christen das neue dritte Volk, das über Juden und Heiden eine neue Menschheitsgattung darstelle, der die Zukunft gehöre. Es sind in der Tat Töne der innigsten christlichen Mystik, die der Verfasser des Briefes an Diognet angeschlagen hat, wenn er das Christenleben beschreibt in seinem Kontrast zwischen Innerem und Äußerem, wie die Christen äußerlich unscheinbar, niedrig, arm, gedrückt sind und doch innerlich reich in Gott, frei von der Welt, froh in Hoffnung, geduldig

in Leiden, tätig in Liebe. So war es in der Tat eine durchaus gesunde, weitherzige, echtchristliche Weltanschauung, die die Apologeten ausgebildet haben.

Wie die Apologeten im engeren Sinn des Wortes die Verteidigung des Christentums nach außen vor der Heidenwelt sich zum Zweck gesetzt haben, so haben die Kirchenväter Tertullian und Irenäus die Verteidigung des kirchlichen Gemeindeglaubens gegen die Gnostiker sich zur Aufgabe gemacht. Durch diese neue Frontstellung wurde die Beurteilung der heidnischen Kultur und Philosophie, als deren Frucht sie die häretische Gnosis betrachteten, zu einer überwiegend polemischen, und besonders der temperamentvolle Afrikaner Tertullian, den wir einen antiken Rousseau, einen erbitterten Kulturfeind nennen können, war groß in der Polemik und urteilte mit Haß und Hohn über die ganze griechische und römische Kultur als über ein Dämonenunwesen, das dem Feuer des Gerichts verfallen sei. Selbst ein Sokrates fand keine Gnade vor ihm. Und doch hat wieder derselbe Tertullian, der gegen alle Kultur zugunsten der alleinigen Wahrheit der christlichen Offenbarung geifert hat, derselbe hat auch das schöne Wort gesprochen, daß die menschliche Seele von Natur eine Christin sei und daß also im Grunde das Christentum nichts anderes sei als die Wiederherstellung der ursprünglich gesunden, reinen Menschennatur, die durch die Dämonen verdorben worden sei. Diese Gedanken hat dann Irenäus noch weiter ausgeführt zu einer Art christlicher Geschichtsphilosophie, die sich um den tief sinnigen Gedanken dreht, daß das Christentum die Vollendung der Schöpfung sei, die Erfüllung der von Anfang an durch den göttlichen Logos in der Menschheit angelegten Bestimmung zum Teilnehmen am göttlichen Leben. Der erste Mensch Adam entsprach nach Irenäus

seiner göttlichen Bestimmung noch nicht, darum verfiel er in Sünde und Schuld, um seiner Unzulänglichkeit bewußt und empfänglich für die ihm bestimmte höhere Gnade zu werden. Die Menschheitsgeschichte war im Sinne des Irenäus eine göttliche Erziehung unserer Gattung durch verschiedene Stufen der Offenbarung hindurch, die sich im einzelnen Menschen wiederholen in den Stufen seiner Altersentwicklung, und die ihre Erfüllung und Abschluß gefunden haben in der Menschwerdung des Logos in Christus. Das war die zweite Schöpfung, in der erst das wahre göttliche Wesen des Menschen zur Verwirklichung gekommen ist; zur Verwirklichung und zugleich zur Befreiung von den gottwidrigen Mächten der Sünde und des Todes, unter die es vorher gebannt war. Erst in Christus als dem zweiten Adam faßt sich alles das zur harmonischen Einheit zusammen, was vorher entzweit gewesen war. Gott tritt in die Menschheit hinein, wird ihr erkennbar, und der Mensch hinwiederum wird sich seines göttlichen Wesens bewußt. „Dazu ist der Sohn Gottes und Logos Mensch geworden, damit der Mensch den Logos aufnehmend und die Adoption empfangend zum Sohn Gottes würde. Durch seine Geburt als Mensch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbschaft des Lebens für die, die in der natürlichen Geburt den Tod geerbt hatten. Durch sein Leiden aber hat der Gottmensch den Feind der Menschheit überwunden, das Verderben und die Unwissenheit zerstört und Leben, Wahrheit und Unvergänglichkeit geschenkt.“ Die Erlösung ist also nach Irenäus dadurch vollbracht, daß der göttliche Logos, das ewige Menschheitsideal, in Christus als Mensch erschienen ist und die menschliche Bestimmung zur Gottesgemeinschaft in seinem Leben und Sterben vorbildlich verwirklicht und dadurch in der menschlichen Gattung die Kraft entbunden

hat, sich von den Fesseln der vergänglichen Natur zu befreien und zum wahren Leben in Gott zu erheben. Das war eine christliche Geschichtsphilosophie, die hoch über den mythischen Phantasien der Gnostiker stand und in mancher Hinsicht an moderne Gedanken, z. B. an Lessings Erziehung des Menschengeschlechts erinnern kann. Daneben finden sich aber freilich bei Irenäus auch die naiven Hoffnungen der ältesten Kirche auf die sinnlichen Herrlichkeiten des tausendjährigen Christusreiches auf Erden, gegen deren geistliche Umdeutung er sich sehr ernsthaft verwahrte. Hierin, wie überhaupt in ihrer freieren Haltung gegenüber der Tradition, unterschieden sich die alexandrinischen Religionsphilosophen Klemens und Origenes vorteilhaft von den Verteidigern der kirchlichen Glaubensregel.

Die Alexandriner Klemens und Origenes.

Alexandrien war seit Jahrhunderten der klassische Boden für die Verschmelzung griechischen Denkens und orientalischen Glaubens. Dort hatte zu Anfang unserer Zeitrechnung der jüdische Philosoph Philo mittels allegorischer Schriftdeutung Moses mit Plato, das jüdische Gesetz mit der stoischen Ethik in Verbindung zu bringen gesucht. Eine ähnliche Verbindung des christlichen Glaubens mit der griechischen Weisheit herzustellen, das war zu Anfang des dritten Jahrhunderts die Aufgabe und das Ziel der Katechetenschule in Alexandrien, der ersten christlichen Lehranstalt.

Dort lehrte Klemens, der christliche Philosoph, der vor christlichen und jüdischen, ja sogar heidnischen Zuhörern sprach, und suchte das Christentum philosophisch zu begründen und zu erklären. Wie Philo im göttlichen Logos die Einheit der alttestamentlichen Offenbarung und der philosophischen Vernunft gefunden hatte, so diente derselbe Begriff auch für Klemens zur Grundlage seiner Philosophie der Religionsgeschichte, die das Judentum und das Griechentum zu Vorstufen des Christentums machte. Der göttliche Logos, der von Anfang an die Menschen erleuchtete (wie schon das Johannesevangelium gelehrt hatte), hat nach Klemens nicht bloß in Moses und in den Propheten, sondern auch unter den Heiden gewirkt und die weisen Männer der Griechen erweckt und ihnen die Philosophie

als Anleitung zur Gerechtigkeit gegeben. Jüdische Prophetie und griechische Philosophie waren beide gleich sehr vorbereitende Erziehungsmittel für die göttliche Wahrheit des Evangeliums. In Christus ist die volle Wahrheit erschienen, in der alle früheren Wahrheitskeime erfüllt und zum Gemeingut der Menschheit geworden sind. „Der Aufgang des Lichtes“, sagt Klemens, „hat alles ins Licht gestellt, jetzt ist alles Athen, alles Hellas geworden“. Vergleichen Sie hierzu Tertullians Wort: „Was hat Athen und Jerusalem miteinander gemein? Was die Akademie der Platoniker und die Kirche? Wir bedürfen keiner Wißbegier mehr seit Jesus Christus und keiner wissenschaftlichen Forschung mehr seit dem Evangelium!“ Vergleichen Sie die beiden Worte und Sie haben die ganze Weite des Abstandes zwischen der optimistischen und der pessimistischen Beurteilung des Verhältnisses des Christentums zur weltlichen Bildung und Wissenschaft, ein Gegensatz, der bis auf die Gegenwart herabreicht. So viele auch noch heute auf der Seite Tertullians stehen mögen, ich glaube, wir halten es lieber mit Klemens!

Wie Klemens die Religionsgeschichte als eine Erziehung der Menschheit von der unvollkommenen zur vollkommenen Wahrheitserkenntnis betrachtet hat, so fällt ihm die Entwicklung des christlichen Lebens im einzelnen unter denselben Gesichtspunkt eines Fortschritts vom bloßen Glauben, Fürwahrhalten bis zum vollen Erkennen. Zwar der Glaube gilt ihm als die allgemeine Grundlage des Heils für alle, aber über diesem steht ihm die Erkenntnis, die Gnosis, die den Inhalt des Glaubens versteht und mit Vernunftgründen zu erklären vermag. Dazu gehört die Philosophie als unentbehrliches Hilfsmittel. Nicht gerade so, als ob der Theologe, der christliche Gnostiker an ein be-

stimmtes philosophisches System sich halten solle, nein, aus allen solle er das Beste herausnehmen, überhaupt aber durch Beschäftigung mit Philosophie die Fähigkeit sich erwerben, über geistige Dinge nachzudenken und den tieferen Sinn des überkommenen Glaubens zu erkennen. Diese Erkenntnis, die ihm durch Philosophie wenigstens vermittelt wird, wenn sie auch nicht aus der Philosophie her stammt, diese Erkenntnis suchte Klemens mit dem überlieferten, kirchlichen Glauben zu verbinden durch allegorische Deutung der Schrift. Was er bringt, ist eine sehr freie Kritik, die sich versteckt hinter der Fiktion, daß die tiefere allegorische Deutung sich mittels einer Tradition als Geheimplatz eines engeren Kreises fortgepflanzt habe, aber doch zuletzt auf die Apostel sich zurückführen lasse. Es ist eine Fiktion allerdings, aber sie ist bezeichnend dafür, daß auch für einen Klemens das Bedürfnis bestand, die Wahrheit, wie er sie verstand, unter der Hülle einer geheimnisvollen alten Offenbarung zu bergen. Nicht anders war dies auch bei den Neuplatonikern und Neupythagoreern. Der Gegenstand der Gnosis ist nach Klemens nicht Gott, sondern der göttliche Logos. Gott an sich gilt als unerkennbar. Er ist unter keinem Prädikat, unter keinem Namen denkbar. Wohl gebrauchen wir schöne Namen von Gott, um irrige Vorstellungen abzuwehren, aber nicht als positiven Ausdruck für sein Wesen, das viel zu hoch und erhaben ist über alle endlichen Bestimmungen. Dieses Wesen Gottes bleibt aber dem Christen doch nicht in jeder Hinsicht unerkennbar; denn es offenbart sich durch den göttlichen Logos, das Werkzeug und Abbild Gottes. Unter diesem Logos verstand Klemens einerseits die allgemeine, weltbildende und weltregierende Vernunft im Sinne des stoischen Monismus; man könnte sagen, Gott

nach seinem Innewirken in der Welt als schaffendes Prinzip. Andererseits verstand er darunter, wie Philo, doch auch ein von Gott in gewisser Hinsicht unterschiedenes Wesen, seinen Sohn, der zuerst als Mittler der schaffenden Allmacht Gottes uns das natürliche Leben gegeben hat, und der dann in Christus als unser Lehrer offenbar wurde, um uns durch Erkenntnis des göttlichen Willens das ewige Leben zu schenken. Von ihm stammt alle Gottesoffenbarung in der natürlichen Welt und in der sittlichen Geisteswelt und in der christlichen Wahrheitserkenntnis. Christus ist demnach die urbildliche Erscheinung des von Anfang an in der Welt wirksam gewesenen göttlichen Prinzips des Wahren und Guten, ein Prinzip, das von Anfang an durch die ganze Geschichte hindurch die Erziehung der Menschheit zu ihrer göttlichen Bestimmung vollbringt. Vorbereitende Stufen dieser Erziehung sind die jüdische Prophetie und die heidnische Philosophie. Erreicht wurde sie im Christentum, und auch hier nicht bei allen in gleichem Grade, sondern vollkommen erreicht nur in dem erkennenden Christen, dem christlichen Gnostiker. Von ihm heißt es, daß er nicht mehr, wie der einfache autoritätsgläubige Christ, durch Furcht und Hoffnung getrieben werde, sondern in Erkenntnis und Liebe Gottes sich erhebe über alles Irdische und in der Nachfolge Christi selber auch schon im Diesseits ein von allen niedrigen Affekten befreiter, gottähnlicher Mensch werde.

Dieses Ideal des christlichen Gnostikers hat nun un-
leugbar eine große Verwandtschaft mit dem stoischen Ideal
des Weisen, wie es ein Seneka, Mark Aurel, Epiktet vertrat;
darauf gründet sich der gegen die alexandrinischen Väter
erhobene Vorwurf des griechischen Intellektualismus. In-
dessen sollte man dabei doch billigerweise beachten, daß

das stoische Ideal denn doch hier eine christliche Vertiefung erfahren hat in der Liebe zu Gott und Nachahmung Christi. Das ist doch nicht intellektualistisch, sondern echt christlich gedacht. Sodann meine ich aber auch, daß dieses alexandrinische Ideal einer nicht mehr durch Autorität der Überlieferung gebundenen, sondern freien, selbständigen, autonomen religiösen Erkenntnis und sittlichen Lebensführung in der Tat ein Ideal sei, das auch noch innerhalb des Christentums seine volle Wahrheit und sein gutes Recht behält. Indem die alexandrinischen Väter dieses Ideal aufstellten, haben sie, wie mir scheint, das Christentum nicht verdorben, sondern von ihrer hohen prophetischen Warte aus die zukünftige Entwicklung des Christentums vorausgeschaut; sie reichen aus ferner Vergangenheit herüber ihre Hand den großen Geistern der Neuzeit, einem Lessing und Kant, die ja auch in der autonomen religiös-sittlichen Persönlichkeit das Ideal der menschlichen Bestimmung fanden. Also sollten wir sympathische Verehrung für die alexandrinischen Väter hegen, nicht aber mit hämischem Tadel sie herabzuziehen suchen.

Unter den Schülern des Klemens war der hervorragendste Origenes. Mit 18 Jahren wurde er der Nachfolger des Klemens an der Katechetenschule zu Alexandrien. Bis dahin hatte er sich mit Sprachwissenschaft und Auslegung der heiligen Schriften beschäftigt. Da unter seinen Schülern auch gnostische Häretiker und heidnische Philosophen sich befanden, so sah er sich gezwungen, sich auch mit der Philosophie näher bekannt zu machen; daher besuchte er die Philosophenschule des Neuplatonikers Ammonius Sakkas. Über den Erfolg der philosophischen Studien des Origenes hat Porphyrius berichtet: Origenes habe zwar große Fortschritte in der Philosophie gemacht, aber als Christ habe er alles, was

er Treffliches gelernt, verfälscht, indem er in seiner Lehre von Gott und den Dingen zwar hellenisierte, aber dieses Hellenische ausländischen Mythen unterschob. Die Lehrweise des Origenes war in der Tat eine Mischung von Christentum und Philosophie. Zwar diente ihm die Philosophie nur als Mittel zur Verteidigung und Begründung des Christentums, aber unverkennbar hat sie auch auf die inhaltliche Beschaffenheit seiner Glaubenslehre einen bestimmenden Einfluß gehabt, hat die überkommenen Vorstellungen des Gemeindeglaubens idealisiert, in philosophische Gedanken umgewandelt, die zum Teil recht weit ablagen von dem ursprünglichen mythischen Sinn der Gemeindeüberlieferung. Andererseits hat er die philosophischen Ideen, die er aus dem Griechentum entnahm, mit dem Stoff der Gemeindeüberlieferung so verbunden, daß diese Mischung einem Porphyrius natürlich als eine Verfälschung der hellenischen Ideen erscheinen mußte. Aber eben durch diese Verbindung von philosophischen Gedanken mit den Bildern und Legenden des Volksglaubens ist Origenes der Begründer der theologischen Glaubenslehre geworden, deren Aufgabe immer darin bestand, den christlichen Glauben, wie er überliefert ist, mit dem jeweiligen Zeitbewußtsein und der jeweiligen Zeitbildung so gut wie möglich zu vermitteln. Nur um den Preis, daß er in die Form einer griechischen Spekulation einging, konnte der christliche Glaube die antike Kultur überwinden und Philosophen an sich fesseln. Und andererseits konnte die antike Kultur nur um den Preis ihrer Verbindung mit dem christlichen Glauben der Nachwelt erhalten werden. Sieht man die Notwendigkeit dieses geschichtlichen Vorganges ein, so kann man keinen Vorwurf für die Kirchenväter darum erheben, daß das Produkt dieser Mischung allerdings nur

ein sehr unvollkommener Ausdruck der christlichen Wahrheit geworden ist, der unmöglich Anspruch machen kann auf unfehlbare Autorität. Diesen Anspruch hat Origenes auch nie gemacht, der erhob sich erst später, als die theologischen Sätze von offiziellen Konzilien unter allerhöchster Sanktion fixiert und zum kirchlich-staatlichen Lehrgesetz gemacht wurden. Da erst trat der Schaden zutage. Daran sind aber Klemens und Origenes unschuldig. Diese dachten nicht daran! Sie haben unterschieden zwischen einer theologischen Gnosis der Fortgeschrittenen in der Gemeinde und dem einfachen religiösen Glauben der gewöhnlichen Christenmenschen. Sie haben zwar das freie wissenschaftliche Erkennen des Glaubens für das höhere über dem erkenntnislosen Fürwahrhalten gehalten, aber sie waren weit entfernt davon, die abgezogenen Formeln einer wissenschaftlichen Spekulation zu Glaubenssatzungen machen zu wollen. Goldene Worte lesen wir darüber bei Origenes: „Was bei uns für besonders hoch gilt, die Ideen der philosophisch Gebildeten, das wagen wir in unseren öffentlichen Aussprachen nur dann vorzubringen, wenn wir wissen, daß unsere Zuhörer der Mehrzahl nach aus Einsichtigen bestehen, dagegen halten wir mit dem Tieferen noch zurück, wenn sie uns noch nicht auf der richtigen Stufe der Einsicht zu stehen, sondern noch der Milch der Unmündigen zu bedürfen scheinen.“ Wie viel Hader und Verwirrung wäre der Kirche erspart geblieben, wenn sie diesen Grundsatz der Weisheit und Duldsamkeit bewahrt hätte, anstatt alle unter das Joch der Lehrgesetze zu zwingen! Das Mittel nun zur Verhüllung des Gegensatzes zwischen philosophischem Denken und kirchlicher Überlieferung war auch für Origenes die längst übliche Allegorie, die er erstmals in ein eigentliches System gebracht hat. Wie sich nämlich

im Menschen der Leib zur Seele, die Seele zum Geist verhält, so verhält sich in den heiligen Schriften der buchstäbliche Sinn zum moralischen Sinn, dieser aber zum geistlichen Sinn. Der Buchstabe enthält gar vieles, was Gottes unwürdig und zum Heil unnütz wäre; z. B. die Sagen von der Schöpfung, wo Gott selbst die Welt wie einen Garten angelegt habe, oder vom Paradies und Sündenfall, oder vom leibhaftigen, sichtbaren Verkehr Gottes mit den Patriarchen; alle diese Sagen können wörtlich nicht geglaubt werden, weil sie Gott herabziehen würden in die Sphäre der Sterblichkeit. Aber auch von manchen evangelischen Erzählungen ist er überzeugt, daß sie nur als Allegorien zu verstehen sind, und er hat seine geistliche Deutung in einer Weise begründet, die an die moderne Mythentheorie erinnert. „Die Evangelisten haben viele der außerordentlichen Taten Jesu uneigentlich verstanden und das rein Geistliche in Form einer Geschichte gegeben, sie zogen das geistig Wahre dem Äußerlichen vor, so daß sie nicht selten die geistliche Wahrheit gewissermaßen in der Hülle einer Unwahrheit bewahrten.“ Das ist ein tiefsinniges Wort! Vergleichen Sie hierzu Plato, der die Mythen seiner Volksreligion als „edle Unwahrheiten“ bezeichnete, sofern sie unter der Hülle der Dichtung eine tiefere Wahrheit verbergen, die nur in dieser Form für die große Menge faßlich sei. Diese Beurteilung des Mythischen in der Volksreligion, in der die alexandrinischen Theologen im Prinzip mit Plato übereinstimmen, scheint mir noch heute mehr Beachtung zu verdienen, als sie zu finden pflegt. Man würde sich sonst nicht so sehr streiten für oder gegen die Buchstabenwahrheit der Mythen, wenn man bedenken würde, daß es sich darum gar nicht handelt; sie sind Einkleidungen, Dichtungen, in denen ein tieferer, geistlicher Sinn verborgen liegt.

Werfen wir nun einen Blick auf das Lehrgebäude des Origenes, das man die erste christliche Glaubenslehre nennen kann.

Um Gott so weit zu erkennen, als es für uns möglich ist, müssen wir nach Origenes aus seinem rein geistlichen Wesen alles das wegdenken, was eine Unvollkommenheit wäre, also vor allem alle menschlichen Affekte, alle endlichen Veränderungen, alle inneren Widersprüche; so darf namentlich zwischen Güte und Gerechtigkeit in Gott kein Zwiespalt sein, sondern die Gerechtigkeit ist nichts als die Ordnung in der Erweisung der Güte. — Die Allmacht Gottes muß gedacht werden als immer durch seine Weisheit bestimmt, so daß sie nichts Unvernünftiges tun kann; der Inhalt ihres Schaffens ist jederzeit durch diese Schranke begrenzt und bestimmt. Das ist wiederum ein Satz von großer Tragweite, nach welchem die göttliche Allmacht verselbigt wird mit der vernünftigen Weltordnung, also nicht als die Möglichkeit unbegrenzten Tuns gedacht werden darf, so daß ihr alles Absurde möglich wäre, wie dies die populäre Vorstellung ist. Die Allmacht Gottes ist die Allmacht des vollkommen vernünftigen Geistes, bestimmt durch und durch von vernünftigen Gedanken, die sich in den geordneten und unverbrüchlichen Gesetzen der Weltordnung offenbaren. — Die Offenbarung Gottes ist vermittelt durch den Logos, der als „der ewig gezeugte Sohn“ vom Vater persönlich unterschieden, ihm untergeordnet, und doch zugleich seines ewigen göttlichen Wesens mitteilhaftig ist. Origenes hat den Logos viel bestimmter, als es früher der Fall war, verselbständigt Gott gegenüber als getrennte Persönlichkeit. Das war ja eine ganz natürliche Folge der im kirchlichen Glauben längst feststehenden Vereinerleung des Logos mit Jesu. Dennoch war es ein ver-

hängnisvoller Schritt, diese Persönlichmachung, durch welche der Anfang gemacht wurde zu all jenen abgezogenen Spekulationen über das innere göttliche Wesen, Spekulationen, die zu den mannigfachen Widersprüchen der Trinitätslehre geführt haben, über die wir später noch zu sprechen haben werden. Dasselbe Verhältnis der Wesensgleichheit und der Abhängigkeit gilt auch für das Verhältnis von Sohn und Geist. Auch dieser ist selbständige Hypostase, beiden untergeordnet und doch göttlichen Wesens. So daß also das eine göttliche Wesen in drei göttliche Hypostasen von verschiedener Wirksamkeit sich zerteilt, drei Hypostasen, die sich verhalten zueinander wie drei konzentrische Kreise. Das Wirken des Vaters durchdringt die ganze Welt des Daseienden, die Wirksamkeit des Sohnes umfaßt die vernünftige Kreatur und die Wirksamkeit des Geistes bezieht sich auf die Heiligen der christlichen Gemeinde. Das ist die sogenannte modalistische oder ökonomische Trinitätslehre. Als Macht soll Gott sein in allem Seienden, als Vernunft in allem Vernünftigen, als Güte in den Heiligen der Gemeinde.

Nun, die Schöpfung der Welt, die kann Origenes nicht, wie es nach der Bibel die Kirche vor ihm und nach ihm getan hat, als eine zeitlich anfangende denken, weil es der unveränderlichen Allmacht Gottes widerspräche, wenn irgend einmal kein Gegenstand für das Wirken derselben gewesen wäre. Das widerspricht der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, nach welcher seine Allmacht immer wirksam und seine Güte immer mittelbar sein muß. Jede Welt hat nach Origenes zwar Anfang und Ende, aber die Reihe der endlichen Welten ist selbst unendlich, ohne Anfang und Ende. Immer war eine Welt, zwar nicht unsere, aber immer eine, und nie wird es eine Zeit geben,

wo keine Welt wäre. Ähnliche Gedanken haben die Stoiker gelehrt, aber sie dachten an eine endlose Wiederkehr alles Dagewesenen, wie in unseren Tagen es auch die Anschauung Nietzsches war. Aber so denkt es sich Origenes nicht; er denkt an eine Reihe aufeinanderfolgender Welten, die eine aufsteigende Stufenfolge von zweckmäßiger Entwicklung darstellen, so daß jede spätere die Keime der früheren zur Reife bringt und selbst wieder die folgende vorbereitet. Das ist ein geistvoller Gedanke, der sein Seitenstück, mutatis mutandis natürlich, in der modernen Entwicklungstheorie findet. Was ist nun aber die treibende Kraft dieses endlosen Werdens und Vergehens und der Grund für das jeweilige Sosein der jeweiligen Welt? Nicht eine blinde Naturkraft, nicht eine physische Notwendigkeit, sondern der sittliche Charakter der Geschöpfe, wie er sich in ihrer Freiheit ausdrückt. Fichtes Idealismus erinnert an diese Wendung der Schöpfungslehre des Origenes. Näher erklärt er dies so: Die Ungleichheit der Geschöpfe kann ihren Grund nicht haben in der göttlichen Gerechtigkeit, die ein Gesetz der Gleichheit für alle ist; sie muß ihren Grund in der Kreatur haben. Und da ist es nur die Freiheit, vermöge der sie sich verändern und sich mannigfaltig entwickeln; darin liegt der Grund, daß in der Welt der Erscheinungen verschiedene Stellungen der verschiedenen Geschöpfe existieren. Alle Seelen sind ursprünglich gleich, aber vermöge ihrer Freiheit erkalten sie in der Liebe zu Gott, werden träge in der Wahrung des Guten, sinken in die Schwere der irdischen Körperlichkeit mehr oder weniger herab und entfernen sich so von ihrem göttlichen Ursprung. Jeder gebührt ihr Platz in der Welt entsprechend ihrem sittlichen Wert. / Es gibt hier keine Vorherbestimmung durch grundlose göttliche Ratschlüsse, sondern jeder ist seines

Glückes Schmied: das Dunkel des irdischen Schicksales lichtet sich zu einer sittlichen Weltordnung. Aber wie stimmt diese Lehre, die Origenes von Plato übernommen hat — ob auch indische Einflüsse mitgewirkt haben, mag dahingestellt bleiben — mit der andersartigen biblischen Überlieferung? Origenes weiß sich zu helfen. Das Paradies kann nicht eigentlich gemeint sein; denn Gott kann nicht wie ein Bauer einen Garten anpflanzen. Es muß eine Allegorie sein. Und natürlich ist es eine Allegorie für den idealen Zustand der Seele in ihrer himmlischen Präexistenz.

Ferner der Sündenfall, wie er in der Bibel geschildert wird, ist unmöglich und unglaublich. Auch er ist eine Allegorie und bedeutet den individuellen Fall der Einzelseele aus ihrer intelligiblen Welt in die Sinnenwelt der Erscheinungen. Die gefallenen Seelen haben ihre göttliche Anlage nicht verloren, sie sind zwar allerdings der Macht der Sinnlichkeit, wie die Kirche auch annimmt, unterworfen, aber sie behalten die wesentliche Freiheit und die Möglichkeit der Besserung. Selbst die Dämonen können sich noch bessern. Die ganze Weltgeschichte dient der göttlichen Erziehung der Menschheit zum Zweck ihrer geistlichen Läuterung, Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit und von der Herrschaft der Dämonen. Und diese Erziehung erreicht ihr Ziel in der Menschwerdung des Logos. Auch hierüber hat sich erstmals Origenes bestimmte Gedanken gemacht. Die Seele Jesu, sagt er, war anderen Seelen zuerst gleich, aber da sie allein in unwandelbarer Liebe dem Logos anhing, so wurde sie mit ihm so eins, daß sie sein Wesen annahm, also vergottet wurde, und dadurch auch der Leib, den sie annahm, übernatürliche Eigenschaften bekam. Die Menschwerdung ist hiernach

der ethische Prozeß der Vereinigung des göttlichen Logos mit einer sittlich reinen menschlichen Person, die sich daher als Verwirklichung des allgemeinen Ideals der Gottmenschheit anschauen läßt, nur gradweise unterschieden von dem Einwohnen des Logos in den Propheten und Frommen überhaupt. Die Erlösung besteht nun in der Nachbildung dieses Prozesses an allen, die an das Evangelium glauben: „Von Jesus aus hat die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ihren Anfang genommen, es sollte die menschliche Natur durch Gemeinschaft mit dem Göttlichen göttlich werden und zwar nicht in Jesus allein, sondern in allen, die mit dem Glauben eine Lebensführung verbinden von der Art, wie Jesus sie gelehrt hat, die zur Gemeinschaft und Freundschaft Gottes emporführt.“ Dieser Satz zeigt, daß Origenes nicht bloß an eine intellektuelle oder gar physische Vergottung gedacht hat, sondern an eine durchaus sittlich vermittelte Erhebung des menschlichen Geistes und Vereinigung mit dem ihm wesentlich verwandten Göttlichen. Übrigens wollte Origenes über das Erlösungswerk kein Dogma aufstellen, sondern hat verschiedenen Auffassungen eine relative Wahrheit je nach den Bedürfnissen der Menschen zugestanden. Er sagte: „Christus ist für die verschiedenen Seelen Weg, Arzt, Türe, Gotteslamm, Hohepriester. Auf jeder Stufe der vernünftigen Kreatur ist er allen alles. Fleisch wurde er, um von denen, die ihn als reinen Logos nicht sehen konnten, begriffen zu werden. Selig aber sind die Menschen, die so weit gekommen sind, daß sie Christi nicht mehr als des Arztes und Erlösers bedürfen, sondern nur noch als des Logos und der Wahrheit!“ Auch hier also, wie bei Klemens, ist das christliche Ideal die durch sittliche Aneignung der Wahrheit autonom gewordene

Persönlichkeit. / Zu diesem Ziel führen verschiedene Stufen des christlichen Lebens. Erstens die des Autoritätsglaubens: Furcht und Hoffnung sind hier die Motive eines unfreien Gehorsams, und hier sind auch Sakramente notwendig, als die sinnlichen Symbole für das Geistliche. Aber darüber erhebt sich der erkennende Geist zur freien Liebe Gottes, die über die äußeren Gebote hinaus die Vollkommenheit erstrebt durch sittliche Reinigung und Selbstzucht. Die so gereinigten Seelen gelangen ins Paradies, d. h. in den geistlichen Zustand vollkommener Reinheit und Seligkeit in Einheit mit Gott. Die Auferstehung des Fleisches hat keinen Raum mehr in dieser Lehre, ebensowenig wie ein tausendjähriges Christus-Reich auf Erden. Dafür tritt ein der große Gedanke des allgemeinen Gottesreiches, in dem alle Völker, Griechen und Römer und Barbaren, verbunden sein werden durch gleiche Gesittung und gleiche Religion, ein Reich nicht mehr der Zwangsgewalt, sondern der freien sittlichen Gemeinschaft, in dem der Logos alle regiert, und wo die, die durch Frömmigkeit und Weisheit am meisten sich auszeichnen, die anderen erziehen und leiten zu einem gottgefälligen Leben. Das ist die christliche Erweiterung des platonischen Staatsideals und des stoischen Gedankens eines allgemeinen Reiches Gottes beherrscht vom Logos, wie Seneca sagte: *In regno (Dei) nati sumus, Deo parere libertas est.* — Die sinnliche Mythologie und Zukunftshoffnung des Urchristentums ist in dieser alexandrinischen Theologie so weit vergeistigt und versittlicht, als es auf dem Boden des Kirchenglaubens überhaupt möglich war.

Die besten Gedanken der griechischen Philosophie sind hier mit dem sittlichen Ernste und der allumfassenden Menschenliebe des Evangeliums so verbunden worden, daß sie zum Gemeingut der christlichen Theologie und Kirche wurden.

Dogma und Moral.

An die Theologie des Origenes schloß sich die Entwicklung der Kirchenlehre über die Trinität und über die Naturen in Christus. Ich kann die ziemlich komplizierte Geschichte dieser Lehrstreitigkeiten hier natürlich nicht erzählen. Sie können sie aus jeder Kirchen- und Dogmengeschichte kennen lernen. Aber in kurzen Zügen will ich versuchen zu sagen, um was es sich eigentlich dabei handelte.

Die Kirche suchte in der Person Christi das Wesen des christlichen Glaubens zur Anschauung zu bringen, nämlich die Einheit und Lebensgemeinschaft Gottes und des Menschen. Es erhob sich hierbei zunächst die Frage: Wie verhält sich das Göttliche in Christus, das man seit dem Johannesevangelium als Logos bezeichnete, zu dem Einen Gott, dem Schöpfer der Welt, dem Gott der alttestamentlichen Religion? Darauf antworteten die einen, die vor allem das Gewicht auf die Alleinherrschaft Gottes legten und die darum die Monarchianer genannt wurden, der Logos sei nicht eine von Gott unterschiedene Persönlichkeit, sondern die eigene Vernunft und Weisheit Gottes, die als Kraft in einzelnen Menschen sich wirksam erweise, wie früher in den Propheten, so namentlich in Jesus. Oder es wurde so ausgedrückt: Vater, Sohn und Geist seien drei Offenbarungsformen, in denen sich das eine Wesen der Gottheit in der Welt zur Erscheinung gebracht habe, vergleichbar den verschiedenen Rollen, in denen ein und der-

selbe Schauspieler auftritt. Das Wort „Person“ πρόσωπον ist ja ursprünglich die Bezeichnung für die Rolle eines Schauspielers. So also sollte die Gottheit sich in verschiedenen Rollen offenbart haben. Allein bei dieser monarchianischen Anschauung schien die besondere Würde und Erhabenheit des Christentums über die anderen vorchristlichen Religionen nicht zum genügenden Ausdruck zu kommen. Daher dachten andererseits die Apologeten den Logos als ursprünglich in Gott einwohnend, als dessen eigene Vernunft, dann aber aus ihm herausgetreten vor der Welterschöpfung und zum Sohn geworden, dem Mittler der göttlichen Offenbarungen und dem Subjekt der Menschwerdung. Aber diese Ansicht erinnerte in zu bedenklicher Weise an die gnostischen Phantasien von Emanationen, Ausströmungen aus dem Wesen der Gottheit, die mit der Erhabenheit und Unveränderlichkeit des einen Gottes der alttestamentlichen Religion nicht vereinbar schienen. Daher lehrte Origenes: Der Logos ist eine besondere Person im Unterschied vom Vater, aber nicht erst zeitlich geworden, sondern ewig aus dem Wesen des Vaters gezeugt; was man sich übrigens nicht als sinnlichen Vorgang vorstellen darf, sondern rein geistig als ewiges Abhängigkeitsverhältnis, wie die Sonne immer das Licht erzeugt. Das ist die Formel des Origenes. Aber diese Formel gab Anlaß zu neuen und langwierigen Streitigkeiten. Der alexandrinische Presbyter Arius fand diese Vorstellung vom ewig gezeugten Sohn widerspruchsvoll und unvereinbar mit dem strengen Begriff Gottes. Ewigkeit, meinte er, könne nur dem Einen Gott zukommen, der, selbst ungeworden, der Schöpfer aller Dinge, also auch des Sohnes sei, den er in der Zeit einmal geschaffen habe zu seinem Werkzeug, geschaffen allerdings vor der Welterschöpfung. Der Sohn ist also nach Arius

nicht ewig und aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern zeitlich gewordenes Geschöpf von Gott, er steht mit einem Worte in der Reihe der Geschöpfe, er ist kein göttliches, sondern geschöpfliches, endliches Wesen. Zwar wurde er allerdings durch seine moralischen Eigenschaften zur Gottähnlichkeit erhoben, aber er war nicht ewig und nicht Gott gleich. Der Sohn ist nach Arius eine Art von Halbgott, ein antiker Heros.

Diese Lehre des Arius ist von seinem Bischof Alexander und von den anderen ägyptischen Bischöfen als schlimme Ketzerei verdammt worden, andererseits aber fand er bei vielen asiatischen Bischöfen lebhaften Beifall. Es erhob sich ein lebhafter Streit in der Kirche, besonders der des Orients, wodurch die Kirche zerspalten zu werden drohte. Das war dem Kaiser Konstantin sehr fatal. Er hatte sich damals als der erste römische Kaiser offiziell dem Christentum zugewandt und sich zum Schutzpatron der Kirche aufgeworfen, wohl nicht aus Frömmigkeit, sondern weil er in ihr ein brauchbares Bindemittel für seine politischen Einheitsbestrebungen fand. Aber dazu bedurfte vor allem die Kirche selbst der Einheit. So erklärt es sich, daß der Kaiser die Streitigkeiten zuerst gütlich beizulegen versuchte, indem er ermahnte zur Eintracht und den Theologen zuredete, sie möchten von diesen Zänkereien lassen und sich verständigen. Er unterschätzte aber die Tragweite dieser Frage und seine Wünsche fanden auch kein Gehör. Daher berief er nun eine allgemeine Versammlung von Bischöfen nach Nicäa im Jahre 325. Er leitete die Verhandlungen selbst ein durch eine Anrede, in der er zur Verträglichkeit riet. Auf diesem Konzil wurde die Lehre des Arius schließlich nach langem anfänglichen Schwanken verurteilt, und die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, die Homousie, als die

allein richtige Kirchenlehre proklamiert. Daß diesem nicänischen Glaubensbekenntnis die überwältigende Mehrzahl der Bischöfe zustimmte, dazu mag zwar der Druck des Kaisers beigetragen haben, aber es wäre sehr oberflächlich, wenn man allein auf solche äußere Gründe den Sieg des katholischen Glaubensbekenntnisses zurückführen wollte! Wesentlich waren religiöse Interessen im Spiele bei dieser Entscheidung, dafür bürgte allein schon der Name des Athanasius, des großen alexandrinischen Theologen, der schon in Nicäa als junger Mann und ferner während der fünf Jahrzehnte eines langen und wechselvollen Kampfes der Hauptgegner der arianischen Lehre und Verfechter des katholischen Glaubens an die Homousie des Sohnes gewesen ist.

Der Größe dieses Mannes, der unter jahrelanger Verleumdung, Ächtung und Todesgefahr sein Leben eingesetzt hat für den Sieg seines Glaubens, der Größe dieser welt-historischen Gestalt wird man nicht gerecht, wenn man an ihn herantritt mit Redensarten wie: „Dogmatisches Gezänk, griechischer Intellektualismus!“ Nein, er war eine tief religiöse Natur, das unterliegt keinem Zweifel. Seine Theologie allerdings war der durch die Vorstellungsweise und den Bildungsgrad seiner Zeit bedingte Ausdruck seines christlichen Erlösungsglaubens. Sein leitender Gedanke war der: Christus hat uns in die Gemeinschaft Gottes versetzt, da er Gott war und Mensch wurde, damit wir durch ihn vergöttlicht würden. Das hätte Christus nicht bewirken können, wenn er selbst ein Geschöpf gewesen wäre. Denn in die Gemeinschaft mit Gott kommt man nur durch Gott. Die Anbetung eines Geschöpfes wäre ja heidnisch, und da die Kirche faktisch Christus schon seit langer Zeit anbetet, so muß er mehr als Geschöpf, muß er Gott sein und ewig

gezeugt. Das folgt aber auch unmittelbar aus dem Begriff des Vaters. Der unveränderliche Gott muß immer Vater gewesen sein, also immer einen Sohn gehabt haben. Das Gezeugtsein des Sohnes ist nun natürlich nicht als ein körperlicher Vorgang zu denken, sondern ungefähr so, wie die Sonne das Licht erzeugt. Aber auch der Geist muß, um uns göttliches Leben mitteilen zu können, selbst göttlich sein, nicht bloß ein geschöpfliches Wesen. Also folgt daraus, daß in der Gottheit drei selbständige Hypostasen, Personen, enthalten sind, der Vater als das Haupt, der Sohn und Geist ihm wesensgleich, aber untergeordnet. Wie der Logos von Ewigkeit wahrer Gott ist, so hat er auch in der Zeit, da er auf Erden erschien, wahre Menschheit nach Leib, Seele und Geist angenommen. Die Einheit Gottes und des Menschen ist also nach Athanasius in Christus urbildlich erschienen, um durch ihn und von ihm aus in uns allen nachbildlich verwirklicht zu werden. Das ist der immer wiederkehrende Kerngedanke und hierin verrät sich das wahre religiöse Motiv in der Lehre des Athanasius. Er wollte in Christus die volle Einigung und Gemeinschaft göttlichen und menschlichen Wesens verwirklicht und verbürgt sehen. Das war sein gutes Recht und die bleibende Wahrheit seiner Lehre. Hingegen nach der arianischen Lehre wäre das nicht möglich gewesen, da ist in der Tat zwischen Gott und Mensch ein Wesen in die Mitte geschoben, das weder Gott noch Mensch war; dabei wäre der Gegensatz von Gott und Mensch nicht versöhnt, sondern seine Unversöhnlichkeit verewigt worden. Der Arianismus ist wesentlich ein Rückfall des Christentums in heidnische Vielgötterei und in den jüdischen Gegensatz von Gott und Mensch zugleich.

Das ist die ungeheuere Bedeutung dieses Streites, um den man nicht herumkommt mit Redensarten, als ob diese

Menschen nur so ins Blaue hinein disputiert hätten. Nein, sie wußten wohl, was sie wollten, und hatten ihre tief religiösen Interessen. Und Athanasius hatte Recht in seinem Kampf mit Arius. Nur freilich müssen wir hinzufügen, er hat zwar das Christentum in seiner höheren Wahrheit vor dem Arianismus gerettet, aber er konnte das doch nur unter der Voraussetzung seiner Zeit, einer Zeit, die in tief pessimistischer Stimmung das Verhältnis zwischen Göttlichem und Menschlichem, Geistlichem und Natürlichem als einen so abgrundtiefen, unüberwindlichen Gegensatz dachte, daß sie dann auch die Versöhnung dieses Gegensatzes nicht anders denken konnte, denn nur als ein reines Wunder, als die völlig einzigartige, aller sonstigen menschlichen Erfahrung entrückte Wundergestalt des einen Gottmenschen, der in der Tat ein unbegreifliches Mysterium ist, so wie Athanasius ihn formulierte. Das zeigte sich immer deutlicher, wenn man weiter fragte, wie hat diese göttliche Logosperson mit der menschlichen Natur zur Einheit eines einzigen Personlebens zusammengehen können?

Um diese Frage drehten sich dann die Kämpfe des 5. und 6. Jahrhunderts. Die alexandrinischen Theologen des 5. Jahrhunderts wollten sich diese Einigung beider so denken, daß die menschliche Natur bei der Vereinigung mit der göttlichen des Logos in diesem aufgegangen sei, wie ein Essigtropfen im Meer spurlos verschwindet; hiernach wäre im Gottmenschen nur das Göttliche wesentlich, das Menschliche dagegen ein verschwindend kleiner Teil, eigentlich ein bloßer Schein gewesen. Man nannte sie die Monophysiten. Dagegen protestierten die antiochenischen Theologen. Sie wollten sich die wahre Menschheit und namentlich die sittliche Vorbildlichkeit in Christo nicht nehmen lassen und wollten daher sein Verhältnis zum

göttlichen Logos nicht als Vermischung, sondern nur als eine Verbindung zweier selbständiger Subjekte, des göttlichen Logos und des Menschen Jesus, gelten lassen. Bei diesen beiden Ansichten wurde die volle Gottmenschheit nicht erreicht; bei den Alexandrinern nicht, weil das Menschliche in dem Göttlichen auf- und unterging; aber auch bei den Antiochenern nicht, weil zwar das Göttliche und Menschliche nebeneinander, verteilt auf zwei Subjekte, angenommen wurde, aber die Einheit der Person, diese Hauptsache, gerade fehlte. Daher hat die Kirche nach langem Kampfe — den ich hier natürlich nicht näher schildern kann — die beiden extremen Ansichten, den Monophysitismus und Nestorianismus, so nannte man die Anschauung der Antiochener, als gleich irrig verworfen und hat auf den Antrag des römischen Bischofs Leo eine vermittelnde Formel aufgestellt. Auf dem Konzil zu Chalcedon wurde als kirchliche Lehre festgestellt, daß in der Person des Gottmenschen die göttliche und menschliche Natur weder getrennt noch vermischt enthalten sei, sondern zu solcher Einheit verbunden, daß jede dieser Naturen in ihrer Eigenart sich behaupten und betätigen könne, daß also in dem Gottmenschen zugleich bestehe göttliche Allmacht, göttliche Allwissenheit, göttliche Heiligkeit, aber auch menschliche Schwäche, menschliches Leiden, menschlich beschränktes Wissen und Wollen. Wie ist das denkbar? fragen Sie. Allerdings müssen wir bekennen, es ist nicht denkbar. Ein solches Wesen, wie es in dieser Formel konstruiert wird, ist nicht ein Mensch von unserer Art, und so ist es ganz folgerecht gewesen, daß am Abschluß dieser Lehrentwicklung durch Johannes Damascenus die menschliche Persönlichkeit dem Gottmenschen abgesprochen und nur ein göttliches Ich in ihm statuiert wurde. Das

war konsequent, aber die völlige Undenkbarkeit dieser Konstruktion tritt klar zutage. Was bleibt von der Menschheit des Gottmenschen übrig, wenn ihr ein menschliches „Ich“ fehlt? und wie kann es bei ihm ein menschliches Denken, Fühlen, Wollen geben, wenn das Ich, das Subjekt dazu, nicht da ist? Das ist undenkbar, das muß zugegeben werden.

Damit schließe ich den kurzen Überblick über die Genesis des christlichen Trinitäts- und Christus-Dogmas. Wir haben gesehen, daß die Kirche zwar allerdings die richtige Absicht verfolgt hat, die Einheit von Göttlichem und Menschlichem im Gottmenschen Christus typisch anzuschauen, daß ihr diese Absicht aber nicht gelungen ist und gar nicht gelingen konnte unter den dualistischen und pessimistischen und mythischen Voraussetzungen und Denkformen der Zeit. Die Kirche hat die Idee der Gottmenschheit allerdings in ihrer Art zum Ausdruck gebracht, aber nur in der Form eines mythischen Wunderwesens, in dem die wirkliche Menschheit gänzlich zu kurz kommt über der Gottheit. Das ist das Ende dieser Lehrentwicklung. Das Schlimmste aber war, daß diese mysteriösen Formeln von den Zweinaturen in Christo und den drei Personen in dem einen Wesen Gottes jetzt zu Glaubenssätzen erhoben wurden, denen sich jeder fügen mußte, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen wollte, von der Kirche mit Exkommunikation bestraft zu werden, wozu noch kam, daß auch der byzantinische Staat die von der Formel Abweichenden mit schweren bürgerlichen Strafen belegte. Das freie Denken über die christliche Wahrheit, wie es noch ein Origenes und Klemens geübt hatten, und wie es jede Zeit aufs neue üben muß, um sich selbst klar zu werden über die Wahrheit ihres Glaubens, dieses freie

Denken war jetzt durch Staats- und Kirchengesetz erdrückt, die Christenheit wurde in die Gebundenheit kirchlicher Lehrautoritäten eingezwängt. Welchen religiösen Wert und welche sittliche Kraft kann man einem Glauben zumessen, der nur auf Autorität hin unbegreifliche Formeln annimmt? Das ist eine sehr ernste Frage!

Aber um nicht ungerecht zu urteilen, wollen wir doch nicht vergessen, daß das Christentum in denselben Jahrhunderten, in denen diese theologischen Kämpfe mit so viel Leidenschaft geführt wurden, sich doch auch als Kraft der Erlösung bewährt hat an unzähligen Frommen. Allerdings, das sittliche Leben und Streben der damaligen Christenheit leidet an derselben einseitigen Überschwenglichkeit, wie sie in den theologischen Lehren zum Ausdruck gekommen ist. Wie im Dogma vom Gottmenschen das Menschliche zu kurz gekommen war, so suchte man auch das sittliche Ideal nicht sowohl in der Läuterung und Veredlung der menschlichen Natur, als vielmehr in der Askese, in der Ertötung des Fleisches. Das erklärt sich aus der pessimistischen, weltflüchtigen, lebensmüden Stimmung jener Zeit der antiken Dekadence. Diese Stimmung und Denkweise ist weder ein Erzeugnis des Christentums gewesen, wie die Gegner desselben behauptet haben, noch ist sie, wie manche Theologen meinen, von außen durch verderbliche Einflüsse der griechischen Philosophie in das Christentum hineingeschmuggelt worden, sondern ein unbefangener Blick lehrt, daß diese Stimmung vom Christentum überall auf jüdischem wie heidnischem Boden schon vorgefunden worden ist, und daß das Christentum sie eben darum zu seiner Voraussetzung, zur Folie seines Erlösungsglaubens gemacht hat. „Die Gestalt dieser Welt ist im

Vergehen begriffen“, sagt Paulus, darum soll man sich mit ihren Dingen nicht ernstlich befassen (1. Korinther 7, 29 ff.). Und die alten Christen beteten: „Es komme die Gnade und vergehe die Welt!“ „Der Herr ist nahe, er kommt, zu richten die Lebendigen und Toten!“ Das war in der Tat der Angelpunkt des Glaubens und Hoffens der Christen in den Anfängen der Kirche. Bei der Erwartung des nahen Weltendes mußte die Sorge für die jenseitige Seligkeit allen weltlichen Interessen weit vorangehen, das war unvermeidlich. Dazu kam der tiefe sittliche Verfall der damaligen heidnischen Welt, in der neben rohester Gewalttätigkeit und Verachtung des menschlichen Lebens die zuchtloseste Sinnlichkeit herrschte, durch die auch selbst die Kunst, das Schauspiel besonders, tief herabgezogen wurde. Von einer solchen Gesellschaft konnten die Christen, deren Blick auf das bevorstehende Weltgericht Christi gerichtet war, sich nur abgestoßen fühlen. Ihnen war die heidnische Kultur nur ein Gepränge des Satans, pompa diaboli, wie es Tertullian genannt hat. Gegenüber der heidnischen Sinnlichkeit sollte sich der christliche Geist in der Bekämpfung und Ertötung des Fleisches bewähren. Der Kontrast zur Umgebung steigerte diese polemisch asketische Richtung des Urchristentums ganz natürlich. Und wie hätten die Christen Sympathien fühlen können für das staatliche Leben, in einem Staate, in dem die Freiheit der Völker ebenso wie die des Individuums vernichtet war, wo alles mit heidnischen Bräuchen und Zeichen und Symbolen verquickt war, in diesem Reiche, das seine Feindschaft den Christen durch häufige blutige Verfolgungen deutlich genug betätigt hatte? Es war in der Tat kein Wunder, daß dieses römische Weltreich vielen Christen als ein Reich des Teufels erschien, der in ihm seinen letzten Verzweiflungs-

kampf kämpfe, um bald dem Untergang im Weltgericht zu verfallen. Diese Anschauung finden wir seit der Apokalypse des Johannes und können sie verfolgen über die nicänische Periode bis sie mündet in Augustin. Dieser Glaube an das nahe Weltende und die Furcht vor der Herrschaft der Dämonen hat das sittliche Leben der Christen in den ersten Jahrhunderten mannigfach beeinflußt, und zwar günstig und ungünstig. Wohl spornte die Furcht vor den verderblichen Fallstricken der Dämonen, die auch dem Christen drohten, zu ernster Lebensführung, steter Wachsamkeit und strenger Selbstzucht an. Wohl begeisterte auch die Hoffnung auf den nahen Triumph Christi und seines Reiches zu wunderbarem Heroismus der Ergebung, Geduld, Leidensfreudigkeit und des Todesmutes. Aber ein gesunder Blick und rührige Hand für die sittlichen Aufgaben dieses irdischen Lebens war bei solch' düsterer Beleuchtung nicht möglich. Wozu verlohnte es sich, um die Verbesserung der Zustände der Gesellschaft sich zu bemühen, wenn doch diese alle dem nahen allgemeinen Untergang verfallen sind? Nur die unmittelbaren Übel der nächsten Umgebung durch Barmherzigkeit und Mildtätigkeit zu mildern, konnte als Pflicht gelten. Und diese Pflicht haben die Christen geübt und zwar in einer Weise, daß selbst die Heiden mit Bewunderung erfüllt wurden. Aber zu einem umfassenden Wirken für allgemeine Gesellschaftszwecke fehlte es ihnen an positivem Interesse für die Welt Dinge. Sogar die Familie, die allernächste Gemeinschaft, fand selten eine positive sittliche Würdigung. Auch sie betrachtete man nur als ein notwendiges Übel, das der Christ brauchen könne, das zu verschmähen ihm aber doch heilsamer sei. Schon Paulus sprach sich in diesem Sinne 1. Korinther 7 aus, und auch bei den Kirchenvätern herrscht

diese Ansicht vor und sie besteht heute noch in der katholischen Kirche. Die Ehe zu verwerfen, eine so scharfe Fassung allerdings billigte die Kirche zwar nicht, aber doch hielt sie die Ehelosigkeit für das höhere Ideal und verbot daher den Klerikern zuerst wenigstens die Eingehung einer zweiten Ehe, und das finden wir schon in den Pastoralbriefen; ja das Konzil von Nicäa war nahe daran, den Zölibat der Kleriker zu beschließen. Nur auf den Rat eines Ägypters, des Bischofs Paphnutius, wurde man davon abgehalten. Dieser trat, obgleich von Jugend auf Asket, dennoch aus sittlichen Gründen für die Beibehaltung der Ehe der Kleriker ein. Es fehlte übrigens überhaupt nicht ganz an Gegnern der asketischen Schwärmereien. Klemens Alexandrinus z. B. war überzeugt, daß der Christ seine sittliche Vollkommenheit in jeder Lebenslage bewahren könne, in Reichtum und Armut, in Ehe und Ehelosigkeit. Ja er stellte die Ehe höher als die Ehelosigkeit, da sie durch die mancherlei sittlichen Aufgaben dem Mann zu einer allseitigen Entfaltung der christlichen Tugend dienlicher sei, als wie dies möglich sei dem Ehelosen, der nur auf sein eigenes Seelenheil bedacht ist. Das sind echt protestantische Gedanken! Der Vertreter der katholischen Ansicht war Tertullian, der zwar ein schönes Bild von der Geistesgemeinschaft christlicher Ehegatten gelegentlich gezeichnet hat, aber die Ehelosigkeit doch so sehr viel höher schätzte, daß er im Eifer ihrer Anpreisung so weit ging, die Ehe einfach der Unzucht gleichzusetzen. Er zeigte sich hierin als Anhänger des Montanismus, der Sekte, in welcher der urchristliche Enthusiasmus, die weltfremde Hoffnung auf das Jenseits, gegen die beginnende Verweltlichung der Kirche fanatisch reagierte.

Indem die Kirche den Montanismus als häretischen

Irrtum verworfen hat, hat sie sich nun zwar von der Schwärmerei ihrer frühesten Jugend losgesagt und den bestehenden Zuständen Rechnung getragen. Da sie aber gleichwohl im Prinzip an dem asketischen Ideal festhielt, so kam man zu jenem eigentümlichen Kompromiß zwischen Ideal und Wirklichkeit, der seinen Ausdruck fand in der Lehre von der zweifachen Sittlichkeit, der niedrigen, die für alle Christen geboten ist, und der höheren, die den zur Vollkommenheit Strebenden anzuraten sei. Unter dieser Vollkommenheit verstand man die Ehelosigkeit und freiwillige Armut und häufiges Fasten. Nun wird man sagen können, daß diese katholische Lehre von der zweifachen Sittlichkeit, den „Geboten und Ratschlägen“, nicht auf der Höhe des sittlichen Idealismus steht, der den Wert des Menschen nicht nach einzelnen Leistungen, sondern nach der Reinheit seiner Gesinnung, seiner Selbstlosigkeit und Güte, bestimmt. Das ist zuzugeben, aber darum wollen wir doch nicht übersehen, daß jene Lehre von der doppelten Sittlichkeit nicht etwa eine willkürliche Erfindung der alten Kirche war, sondern daß sie mit der asketischen Richtung des Urchristentums zusammenhängt, aus dessen Entwicklung zur Weltkirche sie sich ganz natürlich ergeben hat. Denken Sie an das Gebot, das dem reichen Jüngling gegeben wird: Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben. Dieses Wort war es, was dem heiligen Antonius, einem reichen Ägypter, den Antrieb gab, seinen Reichtum zu verschenken, sein Haus zu verlassen und sich in die Wüste zurückzuziehen, wo er lange Jahre in einer Felsengrotte zubrachte, kämpfend mit den Dämonen, die aus den Schrecken der Wüste und aus den Phantasien seiner eigenen Seele sich erhoben und

seinen Frieden bedrohten. Dieser heilige Antonius ließ sich dann während der maximianischen Verfolgung nach Alexandrien locken in der Hoffnung, das ersehnte Martyrium zu finden. Aber auf dieser Reise fand er nicht den Tod, wohl aber viele Freunde und Verehrer, die ihn als das Ideal christlicher Heiligkeit bewunderten. Unter ihnen befand sich auch Athanasius, der sein Biograph geworden ist. Das Vorbild des heiligen Antonius fand im 4. Jahrhundert viele Nachahmung bei Weltmüden, die unter den Wirren und Kämpfen der kirchlichen Parteien sich nach dem Frieden der Einsamkeit sehnten. Die Weltflucht wurde in Ägypten so epidemisch, daß die Städte sich leerten und die Wüste bevölkert zu werden drohte. Anfänglich lebten die Einsiedler jeder für sich, schließlich siedelten sie sich beieinander an, bildeten Kolonien und daraus entwickelte sich dann die klösterliche Gemeinschaft der Mönche. Als erster Klostergründer gilt Pachomius, ein Schüler des heiligen Antonius, der als früherer Soldat die Segnungen der Disziplin kennen gelernt hatte. Er stellte als Bedingungen für den Eintritt in die Gemeinschaft auf: Vollständige Armut, Enthaltung von geschlechtlichem Verkehr und unbedingten Gehorsam. Durch Basilius den Großen wurde den Mönchen auch die Seelsorge über die Laien zur Aufgabe gemacht. Aber eine feste Ordensregel wurde erst von Benedikt von Nursia für das erste abendländische Kloster gegeben, das im Jahre 529 auf dem Monte Cassino gegründet wurde. Daher stammt der berühmte Benediktinerorden. Benedikt milderte die asketische Strenge und machte den Mönchen neben den religiösen Übungen auch Arbeitsamkeit zur Pflicht. Durch Abschreiben religiöser und weltlicher Schriften, durch Jugendunterricht, durch Missionstätigkeit, durch Handwerk, durch Urbarmachung und Be-

bauung des Landes, durch Errichtung von Kirchen und Klöstern — durch alles dies sind die Mönche zu sehr verdienstvollen Kulturträgern geworden. Doch das geschah, wie gesagt, erst später im Abendland; im Morgenland blieb der Kern des Mönchtums die Askese als Selbstzweck. Im Grunde sind zu allen Zeiten die Mönche darum das Elitekorps der Kirche gewesen, weil sie die standesmäßigen Vertreter des kirchlichen Heiligkeits-Ideals waren, auf dessen Durchführung bei den Laien man seit dem Montanismus verzichtet hatte. Darum waren die hervorragendsten Theologen, ein Athanasius, Basilius der Große, Hieronymus, Augustin, begeisterte Vertreter des Mönchsideals. Das Mönchtum ist nur der praktische Ausdruck derselben dualistischen Denkart, derselben Richtung auf das Übernatürliche, Übermenschliche, Jenseitige, die ihren theoretischen Ausdruck fand in den Lehren von dem übernatürlichen wunderbaren Gottmenschen und von der abgrundtiefen Verderbnis der natürlichen Menschheit.

Kultus und Verfassung.

Je mehr der Gottmensch im Dogma in ferne Himmelhöhen entrückt war, desto dringender wurde das Bedürfnis, die gähnende Kluft zwischen ihm und der irdischen Menschheit auszufüllen. Dazu diente die Verehrung der Heiligen.

Es ist wohlfeil, das einen neuen Götzendienst zu nennen. Richtiger ist es, die Entstehung dieser Verehrung psychologisch und historisch zu verstehen. Die psychologischen Motive liegen gerade bei der Verehrung der Märtyrer, dieser ersten christlichen Heiligen, besonders klar zutage. Im Grunde ist es dasselbe Pietätsgefühl, das auch zu der Verehrung Jesu geführt hatte. Die Freunde des Verstorbenen halten sein Bild in liebender Erinnerung fest. Sie fühlen sich mit ihm in einer so innigen Gemeinschaft, daß sie in Augenblicken verzückter Andacht ihn wie leibhaftig vor sich sehen und ihn zu sich sprechen hören, sprechen Worte der Ermahnung und des Trostes. Der Tod übt stets eine verklärende Wirkung auf das Bild des Verstorbenen, streift die irdischen Schranken und Makel ab und erhebt ihn in überirdische Glorie. Indem der Verehrer sich zu einem Heiligen als seinem Ideal erhebt, fühlt er dabei sich von höherer Kraft erfüllt, er denkt also diese Kraft ausgehend von dem Ideal, zu dem er sich erhebt, und so war es ganz natürlich, daß er nicht bloß für den Heiligen, sondern auch zu ihm betet in dem Glauben, durch die Für-

bitte des Heiligen die Gewährung seiner Wünsche zu erlangen. Das ist ein ganz natürlicher Hergang, der allerdings unterstützt wurde durch die Nachwirkung heidnischer Bräuche und Gefühle. Es war eine alte Gewohnheit der Heiden, in ihren privaten Angelegenheiten sich nicht sowohl an die allgemeinen Götter, als vielmehr an private Schutzgötter, an Heroen, zu wenden, die dem Einzelnen vertrauter sind. Jede Landschaft, jede Stadt hatte ihren Heros und Schutzgott; die Gedenktage und Feste dieser Lokalgötter wurden mit volkstümlichen Bräuchen und Feiern begangen. Es ist nur natürlich, daß die heidenchristlichen Gemeinden einen Ersatz dafür haben wollten; und sie fanden ihn in den Heiligenfesten. In manchem Falle wurde nur der Name getauscht, während Bräuche und Gewohnheiten unverändert nach Zeit und Ort übergingen auf den Lokalheiligen. Die Apostel und Propheten reihten sich an und allen voran trat seit dem 5. Jahrhundert die Mutter Jesu, Maria. Ohne Zweifel haben auch bei ihrem Kult heidnische Vorbilder eingewirkt, ihr Beiname, Panhagia, war früher der der Venus Urania, und das Bild der Mutter Gottes mit dem Jesusknaben auf dem Arm ähnelt in sehr starker Weise dem der ägyptischen Göttermutter mit dem Horosknaben auf dem Arm. Aber die heidnische Göttermutter ist dann doch in Maria zum christlichen Ideal des Weibes verklärt worden, nach den beiden Seiten: der jungfräulichen Reinheit und der barmherzigen Mutterliebe. Gewiß, es mochte auch diese neue Himmelskönigin einen willkommenen Ersatz und ein Seitenstück zu dem weiblichen Element der alten heidnischen Götterwelt bilden, aber nicht minder gewiß ist, daß die zur Himmelskönigin erhobene Mater dolorosa ein wirkliches christliches Ideal war, der weibliche Ausdruck derselben christlichen Grundidee, die

wir uns sonst in männlicher Form am Bilde Christi veranschaulichen, daß nämlich aus der Saat der Opfer und Schmerzen die Wundermacht der Liebe erstet, die über Not und Tod des irdischen Lebens siegreich erhaben ist. Das ist der wahre Gedanke des Marienkultes.

Wie der heidnischen Heroen Kapellen sich einst über ihren Gebeinen und Reliquien erhoben haben, so wurden auch über den Gräbern der Märtyrer Kapellen erbaut, und auch hier bildete sich ein Reliquiendienst, der sich nicht bloß auf die Gebeine, sondern auch auf die Kleider der Heiligen, auf die Marterwerkzeuge, mit denen sie zu Tode gemartert waren, auf die Orte, wo ihr Fuß gewandelt und ihre Leiber zur letzten Ruhe bestattet waren, bezog. Zahllose Legenden entstanden von Wunderwirkungen, die da geschehen sein sollten, durch solche Reliquien bewirkt. Hier tritt die Materialisierung der Religion recht massiv auf, aber auch hierbei liegt zugrunde ein natürliches Gefühl: das sichtbare Ding vergegenwärtigt für die fromme Betrachtung den Geist, mit dem es einmal in Beziehung gestanden hat, und wird so der Vermittler der religiösen Ideenassoziation; auf der Stätte, die ein guter Mensch betrat, ruht die Weihe der Erinnerung. So wurde das Kreuz von Golgatha für die Christenheit zum wunderkräftigen Zeichen des Glaubens, der die Welt überwindet.

Wenn so die Reliquien als dingliche Symbole zu beurteilen sind, die religiöse Ideenassoziationen auslösen, so die Kultushandlung als dramatisches Symbol, das eine heilige Geschichte oder Sage in der Art vergegenwärtigt, daß die feiernde Gemeinde sie als eine unmittelbar empfundene Realität nacherlebt und so die Wirkung des vergangenen Faktums sich aneignet. Das ist im Grunde der Sinn aller Kultushandlungen: eine dramatische Vergegen-

wärtigung der vergangenen Fakta zum Zweck der Verinnerlichung derselben in dem nacherlebenden Gemüt der Feiernden. Das gilt besonders von den beiden Handlungen, die die Kirche schon seit dem 3. Jahrhundert als christliche **Mysterien, Sakramente** bezeichnet hat. Zwar stammt dies nicht von Jesus, aber der Ursprung der Sakramente liegt im Christusgeist der Gemeinde, der sich in ihnen einen dramatischen Ausdruck gegeben hat; wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß die Formen dieser Handlungen aus den vorchristlichen Religionen größtenteils entlehnt und nicht originelle Erfindung des Christentums sind. Sie wurden nur mit neuem christlichen Gehalt erfüllt; das ist ja von jeher die Art gewesen, wie die Kirche symbolische Handlungen bildet: sie werden aus schon bestehenden herübergenommen und umgedeutet.

Die Taufe ist eine Weihehandlung zur Aufnahme in die Gemeinde. Sie ist wahrscheinlich von den Johannesjüngern übernommen. Zum Sakrament wurde sie schon von Paulus gemacht, der in dem Akte der äußeren Handlung, die in der Untertauchung des Täuflings bestand, eine Nachbildung des Begräbnisses Christi und seiner Auferstehung aus dem Grabe sah, und zwar so, daß der Täufling durch diese Nachbildung in der Handlung selbst das innerlich in sich nacherlebt, was in Christus vorbildlich und äußerlich geschehen sei, daß der alte Mensch mit Christus stirbt und mit Christus aufersteht ein neuer Mensch zu geistlichem Leben. Diese Idee der Wiedergeburt durch sinnliche Handlung hat unleugbare Ähnlichkeit mit dem Mithrasmysterium. Auch hier haben wir ein Untertauchen im Wasser als Bild der Auferstehung dargestellt, weshalb sich die, die diesen Akt an sich vollzogen haben, nannten: „Wiedergeboren auf ewig“. Diese Ähnlichkeit hat schon

Tertullian bemerkt und so erklärt, daß die Dämonen die christlichen Gebräuche nachgeäfft haben. Aber er hat dabei übersehen, daß die heidnischen Mysterien viel älter waren als die christlichen. Auch die mit der Taufe verbundene Salbung der Stirn mit Öl, die später zum besonderen Sakrament der Firmung wurde, hat ihre genaue Parallele im Mithraskult.

Das Abendmahl war ursprünglich ein Liebesmahl der christlichen Bruderschaft, eine Betätigung der Bruderliebe der Reichen, die die Mittel zum gemeinschaftlichen Mahl zugunsten der Armen beisteuerten. Das Gebet, das dabei gesprochen wurde, war zuerst der Dank für die natürliche Gabe Gottes, wie es noch in der Apostellehre dargestellt ist, ohne jede mystische Nebenbeziehung. Darum hießen diese Liebesmahle (Agapen) auch „Eucharistie“, d. h. Danksagung. Solche religiöse Brudermahle waren eine weit verbreitete Sitte in der nichtchristlichen, jüdischen wie heidnischen, Welt. Bei den christlichen Agapen kam als besondere Weihe noch hinzu die Erinnerung an das letzte Mahl der Jünger mit dem Herrn und die Erinnerung an sein Leiden und Sterben. Diese zweite Bestimmung hat Paulus aber erst dem Liebesmahl der christlichen Bruderschaft hinzugefügt. Schließlich trat dazu die dritte Bedeutung, die der urchristlichen Gemeinde noch fremd war, den heidnischen Gebräuchen aber sehr verwandt: Paulus nennt das geweihte Brot und den geweihten Kelch eine Gemeinschaft des Leibes Christi und seines Blutes, und das Genießen desselben ist das Mittel, mit Christus in eine geheimnisvolle Verbindung zu treten, wie die Feiernden des Opfermahles durch den Genuß der Opferspeise mit den Dämonen in geheimnisvolle Verbindung traten. Also die uralte Idee des Opfermahles als heiliger Kommunion, wobei

man in irgend einer Weise teilnimmt am Leben des Gottes, diese uralte Idee ist angewandt von Paulus auf das christliche Abendmahl. Dadurch wurde dieses zum Mysterium, zur sakramentalen Handlung, die bald zeitlich getrennt wurde von der Agape und verbunden mit dem eigentlichen Gottesdienst, um damit anzudeuten, daß es eine rein kultische Handlung sei und nicht eine gewöhnliche Mahlzeit. Bei dieser sakramentalen Auffassung hat also Paulus heidnische Vorstellungsformen, wie sie bei dem heidnischen Religionswesen gang und gäbe waren, auf dieses christliche Mahl übertragen. Daran knüpften sich dann weiter Vorstellungen, die für den Realismus des antiken Kultwesens und seiner Mystik ebenso selbstverständlich waren, wie sie für uns jetzt unverständlich und vielleicht abstoßend sind. Schon Paulus hat die Stoffe des Abendmahles als eine Art von Tabu angesehen, dessen unwürdiger Genuß leiblichen Tod nach sich zieht. Von hieraus folgt natürlich, daß im Gegenteil der würdige Genuß dieser Speise ein Mittel zum Leben, ein Gegengift gegen das Sterben und Heilmittel zur Unsterblichkeit sei, wie dies namentlich Ignatius ausführt. Bei Justin und den alexandrinischen Theologen vom 4. Jahrhundert erscheint die Verbindung des Brotes und des Logos als eine Nachbildung und Fortsetzung der Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur in der Menschwerdung Christi. Aber auch der Erlösungsofertod sollte in der Eucharistie eine Nachbildung und stete Wiederholung erfahren. Eine Gedächtnisfeier war das Abendmahl im Anfang gewesen; dazu kam hinzu die Vorstellung, die wir schon bei Tertullian finden, daß die Gabe der Reichen sei eine Art Opfer, das den Armen und damit Gott dargebracht werde. Also Gedächtnismahl an den Tod Christi einerseits und Opfergabe an Gott andererseits — da war in der Tat die

Synthese nahe gelegt, daß diese Handlung eine vom Priester vollzogene unblutige Wiederholung des Opfers sei, das Christus einst auf Golgatha dargebracht habe, eine unblutige Wiederholung zum Heile der Lebenden und Toten. Aus dieser Anschauung entstand die Messe als eine Repräsentation des übernatürlichen Erlösungsdramas von der Menschwerdung bis zum Tode des Gottmenschen, ein immer sich neu vollziehendes Wunder, das bewirkt wurde durch die Priester, die also hierbei als die Spender der Erlösungsgnade an Christi Stelle zu treten scheinen. Nun sind wir Protestanten gewohnt, die Messe als etwas Abstoßendes zu verurteilen, wegen ihrer Verbindung des Magischen mit dem Hierarchischen. Aber auch hierbei sollten wir doch nicht ungerecht sein gegen die alte Kirche, die ja doch die Mutter unser aller ist, und sollten zu ihren Gunsten, zu ihrer Entschuldigung, wenn Sie so wollen, ein Doppeltes bedenken, das die Modernen meistens nicht zu beachten pflegen. Nämlich erstens, daß diese Auffassung des Sakraments dem Realismus der antiken Denkweise überhaupt und der antiken Kultusmystik im besonderen so genau entspricht, daß es für die Kirche unvermeidlich war, in diese Vorstellungen einzugehen; sie wurden ihr förmlich aufgedrängt durch die in die Kirche einströmenden Heiden; sie mußte damit rechnen und niemand fand etwas Arges dabei, daß in und mit dem sinnlichen Symbol das Geistige verbunden gedacht wurde. Das ist eben antiker Kultusrealismus, in den wir, um historisch billig zu urteilen, uns hineinversetzen müssen. Zweitens müssen wir überlegen, daß unter dieser zeitlich bedingten Hülle der Meßvorstellung in der Tat wirklich religiöse Ideen und christliche Gefühle sich geborgen haben. Man fühlte und schaute im Vorgang der heiligen Handlung die geistliche Gegenwart des Gott-

menschen; das Mysterium des jenseitigen und unfaßlichen Dogmas fand gewissermaßen seine Ergänzung und seine Korrektur in dem sinnlich faßbaren Meßopfer. Man fühlte bei der Handlung, daß Gott nicht bloß jenseits ist, der Gottmensch nicht bloßes Wunderwesen im Himmel, sondern daß er gegenwärtig sei in seiner Gemeinde als die göttliche Kraft ihres Glaubens und Liebens. Diesen idealen Gehalt haben geistvolle Theologen erkannt und ausgesprochen, wie Origenes und Augustin. Namentlich Augustin hat der Eucharistie die Deutung gegeben, daß es eigentlich die Gemeinde selbst als der mystische Leib Christi sei, die sich immer aufs neue in Glaube und Liebe an Gott darbringe. Da verschwindet alles Magische und löst sich auf in einer höheren, idealen Auffassung des Mysteriums.

Hand in Hand mit der Entwicklung des Dogmas, der Sitte und des Kultus ging die der kirchlichen Verfassung.

In der Ausbildung des Bischofsamtes im 2. Jahrhundert hat sich die Kirche die Institution geschaffen, die im Kampfe mit inneren und äußeren Feinden ihren Bestand sicherte und ihre Entwicklung förderte. Diese Bischöfe traten seit dem Ende des 2. Jahrhunderts mit dem Anspruch auf, die Nachfolger der Apostel zu sein, von ihnen eingesetzt und vermittels der Ordination durch Handauflegung mit der Vollmacht des Bindens und LöSENS ausgerüstet. Das war eine Fiktion von gleicher Ungeschichtlichkeit wie die parallele Fiktion, daß die kirchliche Glaubensregel auf direkte Überlieferung der Apostel zurückgehe. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Die nachapostolische Gemeinde hatte allerdings ihre Standespersonen, „Klerus“; nämlich *P r e s b y t e r*, oder Älteste, und *E p i s k o p o i* oder Aufseher, Vorsteher, die die Gemeindeangelegenheiten zu leiten hatten, und dann noch

die **D i a k o n e n**, die die untergeordneten Dienstleistungen, wie die Armenpflege u. dgl. zu leisten hatten. Diese Kleriker waren aber noch einfach Beauftragte der Gemeinde selbst, hervorgegangen aus der freien Wahl und ohne jedes geistliche Vorrecht vor der übrigen Gemeinde. Ja, an geistlicher Autorität gingen ihnen die **P r o p h e t e n** und **L e h r e r** weit vor, die keinen Amtstitel besaßen, sondern nur ausgezeichnet waren durch die Ausrüstung mit dem Geist der Prophetie und durch die Befähigung des Lehrens. So war die ursprüngliche Form der Verfassung eine freie, auf dem Boden der Gleichheit und Freiheit stehend, also eine rein demokratische und von Hierarchie war keine Spur. Allein das konnte auf die Dauer nicht so bleiben; dieses Waltenlassen der freien Begeisterung, und das nur durch inneren Antrieb normierte Lehren der Einzelnen erwies sich mit der Zeit immer mißlicher, Spaltungen und Wirrungen waren die Folge, verursacht durch persönlichen Ehrgeiz und Neuerungssucht, wie wir dies von dem römischen Klemens in seinem Brief an die Korinther gerügt finden. Gleichzeitig versuchten die gnostischen Irrlehren Eingang in die Kirche zu finden und gegen diese konnte der Geist, dieses subjektive Prinzip, keinen Schutz bilden. Es bestand also die Notwendigkeit einer festeren Organisation der Gemeinde. Es war daher natürlich, daß besonders in den Gemeinden der großen Städte der Vorsitz im Presbyterkollegium, der anfangs nicht gebunden war an eine Person, sondern umging, mit der Zeit als ein lebenslängliches Amt angesehen wurde, eine Würde, die dem einen Aufseher, Episkopen, zukomme, der dann die gottesdienstlichen Versammlungen zu leiten die Aufgabe hatte, und der über die Zulassung von Personen in die Gemeinde, sowie über Sündenvergebung oder Ausschließung

der Sünder aus der Gemeinde zu verfügen hatte. Alles das wurde jetzt mehr und mehr das ausschließliche Vorrecht des Episkopen, der sich über die Gesamtheit seiner bisher gleichgestellten Presbyter erhob, wie der Monarch sich über die Aristokratie erhebt.

In diese Entstehung des monarchischen Episkopates in den Gemeinden lassen uns die Ignatianischen Briefe einen Blick tun. Keine kirchliche Handlung ist gültig, so heißt es da, ohne Genehmigung des Bischofs, dem Bischof müsse man ebenso untertan sein wie Christus, nur die gehören Gott und Christo an, die mit dem Bischof eins seien. Der Bischof ist also ebenso das sichtbare Haupt der Einzelgemeinde, wie Christus das unsichtbare Haupt der gesamten Kirche ist. Andererseits sind die Bischöfe, sofern sie Christo untergeordnet und einander gleichgeordnet sind, die Nachfolger der Apostel, von diesen eingesetzt und durch Handauflegung geweiht zu Trägern des heiligen Geistes, zu Besitzern der Gnadengabe der Wahrheit, d. h. der richtigen kirchlichen Lehre, deren Überlieferung von den Aposteln her ihnen anvertraut ist. Das war der herrschende Gesichtspunkt bei Irenäus und Tertullian, den beiden Hauptkämpfern gegen die häretische Gnosis. Eben in diesem Kampfe diente ihnen als Waffe die Berufung auf die von den Bischöfen vertretene kirchliche Überlieferung, deren Autorität sie auf die Behauptung der apostolischen Sukzession der Bischöfe stützten. Der Besitz des wahren Geistes und die wahre Überlieferung gehört beides zusammen, bedingt sich, trägt sich gegenseitig. Dagegen gab Tertullian nicht zu, daß die Bischöfe auch die Leitung der Kirchenzucht, die Bestimmung über Sündenvergebung oder Ausschließung aus der Gemeinde, ausschließlich innehaben; als Montanist wollte er dieses Recht seinen Propheten vorbehalten, d. h. den durch rigo-

ristische Askese und Visionen sich auszeichnenden Persönlichkeiten. Das war eine offenbare Inkonsequenz. Hiernach soll das Prinzip des enthusiastischen Individualismus noch gelten auf dem Gebiet der Kirchengründung, aber nicht mehr auf dem der Theorie, des dogmatischen Glaubens. Diese Halbheit zu überwinden fiel den römischen Bischöfen mit ihrem klugen Sinn für das praktisch Zweckmäßige nicht schwer. Indem sie den montanistischen Enthusiasmus, dieses Prinzip der Subjektivität, verwarfen und das Recht der Sündenvergebung dem Bischof und nur ihm zusprachen, haben sie damit die Autorität des Bischofsamtes überhaupt und speziell des römischen ungemein gestärkt für alle Zukunft.

Schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts hat Cyprian die Idee der Hierarchie vollendet, so daß auf den Klerus die Würde des alttestamentlichen Priestertums übertragen und dieser zum exklusiven Kultuträger gemacht wurde, wie es nach dem mosaischen Gesetz ja auch der Priester war. Es hing dies zusammen mit der Entwicklung des Abendmahles zum Opfer. Wo ein Opfer ist, muß auch ein Priester sein, der das Opfer darbringt. Hatte Christus als der Hohepriester das einmalige Opfer auf Golgatha dargebracht, so schien es ein naheliegender Schluß zu sein, daß die im Altardienst jenes Opfer nachbildenden Bischöfe und Presbyter hierbei als Priester an Christi Stelle fungieren, die Gemeinde vor Gott vertretend und die göttliche Gnade an die Gemeinde spendend. So war seit der Mitte des 3. Jahrhunderts das Fundament der kirchlichen Hierarchie gelegt; die Kleriker waren die privilegierten Inhaber der kirchlichen Lehrgewalt, der Disziplinargewalt und des Dienstes am Altar. Sie vereinigten im Bewußtsein jener Zeit die drei Ämter der alttestamentlichen Theokratie:

Prophet, König und Priester, und wurden damit die prädestinierten Häupter und Herren in der werdenden christlichen Theokratie.

Auf der Grundlage des Episkopats entwickelte sich im Laufe der drei Jahrhunderte der Folgezeit das römische Papsttum und so wurde dem stolzen Bau der hierarchischen Pyramide die Spitze aufgesetzt. Das Vorbild dabei war die politische und militärische Organisation des römischen Reiches. Die Bischöfe der Provinzialhauptstädte gewannen ein Übergewicht über die Bischöfe der übrigen Städte und nannten sich Metropoliten, und unter den Metropoliten erhoben sich wieder die Obermetropoliten, die Patriarchen der großen Diözesen, in den Hauptstädten Alexandrien, Antiochien, Byzanz und Rom. Daß nun der Wettstreit unter diesen mächtigsten Bischöfen zugunsten des römischen sich entschieden hat, das war durch die geschichtlichen Verhältnisse so natürlich bedingt, daß es zur Erklärung desselben nicht erst der Legende von Petrus als dem ersten Bischof von Rom bedurft hätte. Es war natürlich die Bedeutung Roms selbst als der Welthauptstadt, der Stadt, wo alle Fäden der Kultur und des Geisteslebens zusammenliefen, von der alle Regierung der Welt ausging, es war die Bedeutung Roms, dieser Schule klassischer Herrscherkunst, welche der römischen Gemeinde schon sehr frühe ihre vorzügliche Macht gab, so daß bald gesagt werden konnte: Alle Gemeinden müssen sich nach Rom richten. Diese Gunst ihrer Stellung wußten die römischen Bischöfe stets auszunützen. In allen wichtigen Streitfragen, die Kultus oder Kirchengucht oder Dogma betrafen, haben in der Tat die römischen Bischöfe das Zweckmäßige und Zeitgemäße herausgefunden und dekretiert. In der Osterfrage z. B. war Bischof Viktor am Ende des 2. Jahrhunderts

der Vertreter der fortschrittlichen abendländischen Sitte gegenüber den Kleinasiaten, die an der alten Überlieferung festhalten wollten und darum mit dem Bann bestraft wurden. Dann in der Frage der rigoristischen oder laxen Bußdisziplin haben Zephyrinus und Calixt gegen die montanistische Schwärmerei die Sache des gesunden Menschenverstandes vertreten, wenn sie sagten, daß eine Weltkirche sich nicht in einen Konventikel von Heiligen einschließen dürfe, sondern weit ihr Tor aller Welt offenhalten müsse. Während der arianischen Streitigkeiten war die römische Kirche die Stütze des nicänisch-athanasianischen Glaubens. Die morgenländische Kirche war dagegen in sich zerspalten und schwankte unستet hin und her. In den Streitigkeiten über die beiden Naturen des Gottmenschen war es die diplomatische Klugheit Leos des Großen, die einen die beiden Extreme verbindenden Mittelweg vorgeschlagen und auch durchgesetzt hat im chalcedonensischen Bekenntnis. Derselbe Leo der Große war so klug, das öffentliche Sündenbekenntnis vor der Gemeinde, diese beschämende Institution, abzuschaffen und zu ersetzen durch die private Beichte vor dem Priester. Das war zunächst ganz einfach eine volkstümliche Milderung der harten Bußforderung. Ein Akt volkstümlicher Milderung war es, aber freilich zugleich auch eine ungeheure Stärkung der priesterlichen Gewalt über die Gewissen der Laien. In dem mächtigen Herrscherbewußtsein dieses Kirchenfürsten lebte schon die Idee des mittelalterlichen Papsttums. Er sagt: „Im Namen Petri stehe ich der Kirche vor, nach Gottes und der Apostel Auftrag entscheide ich, nach den Eingebungen des Geistes spreche und lehre ich und befestige die schwankenden Herzen der Brüder. Auf mich fällt die Ehre, wenn die Kirche gut verwaltet wird, und die Sorge für sie ist mir übertragen.“ Für denselben Zweck sollten die übrigen Bischöfe

mit ihm zusammenwirken und den Verfügungen des apostolischen Stuhles gehorchen. Er wollte wohl die Sorge für die Kirche geteilt wissen, nicht aber die Macht über sie. Wie Petrus den Aposteln vorgehe, so stehe auch der Stuhl Petri über allen anderen Bischofssitzen.

Das waren die Ansprüche, das die Überzeugung des großen Leo, der um 450 Bischof von Rom war. Und wie es immer in der Weltgeschichte zu geschehen pflegt, daß das Glück den Klugen und Tapferen hold ist, so geschah es auch hier. Den Herrscheransprüchen der klugen römischen Bischöfe kamen die geschichtlichen Verhältnisse sehr günstig zu statten. Die Verlegung des Schwergewichts des weltlichen Imperiums nach dem Osten schien das Ansehen des byzantinischen Metropoliten, der eine Kreatur des dortigen Hofes war, über die seines römischen Rivalen zu erhöhen, in Wahrheit aber war es gerade umgekehrt. Es wuchs darum die kirchliche Autorität des römischen Bischofs über die aller orientalischen Patriarchen weit hinaus, weil die römischen Bischöfe viel weniger in der Abhängigkeit vom byzantinischen Kaiser standen. Es lebte in diesen römischen Bischöfen derselbe stolze Geist kirchlicher Unabhängigkeit und Überlegenheit, der zum typischen Ausdruck kam im Bischof Ambrosius von Mailand, als er den Kaiser Theoderich den Großen, der unter den Bewohnern von Thessalonich wegen der Ermordung von Offizieren ein großes Blutbad hatte anrichten lassen, zur öffentlichen Kirchenbuße nötigte.

Als unter den Stürmen der Völkerwanderung das weströmische Reich zusammenbrach, da war die Kathedra Petri der Fels, der unbewegt die Wogen der politischen Geschehnisse überdauerte, und der römische Papst war der Erbe der römischen Imperatoren!

Aurelius Augustinus.

Daß die abendländische Kirche in den Jahrhunderten des Mittelalters eine andersartige, bewegtere, reichere Entwicklung gehabt hat als die morgenländische, das lag doch nicht bloß an der Verschiedenheit der äußeren politischen Lage, auf die ich in der letzten Vorlesung hingewiesen habe, es lag wohl noch mehr an der inneren geistigen Eigentümlichkeit der Entwicklung des Christentums im Osten und im Westen, entsprechend dem verschiedenen Charakter der griechischen und der römischen Christenheit. Die abendländische Kirche hatte nie so viel Sinn für theologische Spekulationen, für Fragen über das Wesen Gottes und über den Gottmenschen. Sie nahm zwar die im Morgenland ausgebildeten Dogmen an, aber ihr eigentliches Interesse lag nach anderen Seiten, bei den praktischen Fragen des Christentums, der sittlichen Erziehung des menschlichen Willens durch die Kirche. Diese praktische Richtung erhielt ihre religiöse Vertiefung und lehrhafte Ausbildung durch Aurelius Augustinus, der der abendländischen Kirche ebenso seinen Geist aufgeprägt hat, wie Origenes und Athanasius ihren Geist der morgenländischen Kirche aufgeprägt haben.

Da die Theologie des Augustin in seinen persönlichen Erfahrungen größtenteils begründet ist, in seinen Erlebnissen, wie er sie in den „Confessiones“ schildert, so will ich zuerst einen Blick auf sein Leben werfen.

Augustin ist geboren im Jahre 354 in Tagaste unweit von

Hippo Regius in Numidien, wo er später als Bischof lebte und starb. Sein Vater war ein angesehener Stadtrat; von ihm hat Augustin den Herrschergeist und das leidenschaftliche Temperament, von seiner frommen Mutter Monika aber den tief religiösen Sinn geerbt. Als Student der Rhetorik lebte er in Karthago leichtsinnig und ausschweifend. Zerfallen mit sich selbst und mit der Welt wird er Anhänger des Manichäismus, dessen Lehren ihm die Lösung aller Welträtsel versprachen; er wird Manichäer zum großen Kummer seiner Mutter, die sich so um ihren Sohn grämte, daß ein Bischof tröstend zu ihr sagte: „Ein Sohn so vieler Tränen kann nicht verloren gehen.“ Von Karthago ging später der junge Rhetor nach Rom, um dort seinen Beruf zu treiben. Von dort ging er weiter nach Mailand und hier lernte er den Bischof Ambrosius kennen, und dieser machte einen gewaltigen Eindruck auf ihn. Doch konnte er sich noch nicht zum kirchlichen Glauben bekehren. Allgemeine Zweifelsucht, die natürliche Begleiterscheinung der sittlichen Zerfahrenheit, machte ihn tief unglücklich. Aus diesen Irrwegen haben ihm zwei Führer zurecht geholfen: Plato und der Apostel Paulus. Plato zeigte ihm im Innern des denkenden Geistes eine und die wahrste Offenbarung des Gottes, der da Geist und Wahrheit ist; in des Paulus Briefen fand er die Bestätigung seiner eigenen Erfahrung vom Kampf zwischen Fleisch und Geist, von der Knechtschaft des Menschen unter der Herrschaft seiner natürlichen Leidenschaften und Begierden, und fand aber auch den Weg der Erlösung durch die göttliche Gnade. Das schlug durch und brachte ihn zur Entscheidung. Er entschloß sich, Christ zu werden, katholischer Christ, und ließ sich taufen in der Osternacht des Jahres 387. Die heilige Handlung hat seine Seele tief ergriffen und ihn dauernd gebunden an die Kirche, deren vornehmlichstes Rüstzeug auf Jahrhunderte

hinaus er werden sollte. Bald kehrte er nach Afrika zurück, wurde Bischof zu Hippo und lebte hier in klosterartigem Verbande mit Freunden und Schülern, ohne eigentliche Ordensregel. Er lebte ein rastlos tätiges Leben in Seelsorge, Predigt und Schriftstellerei.

Seine Schriftstellerei diente der Erbauung der Kirche und der Bekämpfung der drei damals hauptsächlichsten Häresien: 1) der Manichäer, die eine dem persischen Dualismus ähnliche Gnosis lehrten und die menschliche Natur für ursprünglich böse, für das Werk eines Widergottes, hielten; 2) der Pelagianer, die umgekehrt die menschliche Natur für gut, mit der unverlierbaren Freiheit zu allem Guten begabt, erklärten und 3) der Donatisten, die sich darum von der Kirche trennten, weil sie ihrem Heiligkeitsideal nicht entsprach. Das waren die drei hauptsächlichsten Gegner, gegen die sich Augustins Tätigkeit in Predigt und Schriftstellerei gerichtet hat, und je nach der wechselnden Frontstellung treten auch in seiner Theologie verschiedene Seiten hervor, die sich nicht widerspruchslos ineinander fügen lassen. Das macht die Darstellung derselben schwierig; ich will versuchen, sie, so gut es in der Kürze möglich ist, zu skizzieren.

Den ketzerischen Manichäern gegenüber steht Augustin fest auf dem Boden des kirchlichen Glaubens, zu dem dann aber, wie er im Einklang mit Origenes forderte, die denkende Vernunft hinzukommen müsse. „Die Autorität,“ sagte er, „fordert Glauben und bereitet vor auf die Vernunft, diese leitet dann auch zum Verständnis des Geglauten; nicht als ob wir glauben sollten, um die Vernunft beiseite zu setzen; nein, Gott haßt ja nicht das in uns, was er uns als Vorzug vor den anderen Geschöpfen anerschaffen hat. Was wir festhalten in der Sicherheit des Glaubens, das soll dann auch durch das Licht der Vernunft anschaulich gemacht werden.

Die Seele als ein vernünftiges Wesen ist mit dem Übersinnlichen und Unveränderlichen verbunden und besitzt die Fähigkeit, das Wesen der Wahrheit zu erkennen, ebenso wie das Auge für die Erkenntnis der sichtbaren Welt eingerichtet ist.“ Wo aber finden wir die Wahrheit? Das ist die große Frage. Und die Antwort darauf: „Schweife nicht aus dir hinaus, kehre in dich selbst ein, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und findest du deine Natur wandelbar, so schwing dich über dich selbst hinaus, strebe dorthin, wo das Licht der Vernunft selbst seine Quelle hat, suche die Wahrheit in der Stille und Muße des Geistes, in der Einfalt des Herzens, nicht draußen im Raum! Je reiner das Gemüt, desto fähiger ist es, die Wahrheit zu schauen; denn Gott lieben, heißt Gott erkennen!“

Über die Philosophen urteilte Augustin in der Jugend günstiger als später. Besonders von den Platonikern hatte er gemeint, daß sie schon in vielem dem Christentum nahe gestanden haben und daß, wenn sie heute wiederkehren und die Kirche sehen würden, sie anerkennen würden: hier ist verwirklicht, was wir selbst früher dunkel geahnt haben. „Was die Philosophen Wahres gelehrt haben, das hat der Christ nicht zu fürchten, sondern getrost soll er es sich von jenen als den unrechtmäßigen Besitzern aneignen. Ein guter Christ weiß, daß die Wahrheit, die er erkennt, seinem Herrn angehöre, wo immer er sie finde.“ Darin aber haben nun allerdings nach der Überzeugung Augustins die christlichen Theologen einen Vorzug vor den heidnischen Philosophen: deren Meinungen waren immer subjektiv und ihre Lehren widersprachen sich untereinander, der Christ aber hat für seine Überzeugung einen festen Grund und eine sichere Richtschnur in der göttlichen Offenbarung nach ihrer doppelten Form: als heilige Schrift und als Kirche. Welche von

diesen beiden Normen soll nun zuhächst entscheidend sein? Darauf lautet die Antwort Augustins schwankend je nach dem Gegner, den er bekämpft. Gegen die Donatisten sagt er: „Ich würde der Kirche nicht glauben ohne oder gegen die Schrift.“ Gegen die Manichäer: „Ich würde der Schrift nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche hierzu bewegen würde.“ Eine Vermittlung dieser beiden Aussagen hat er nicht gegeben. Er setzt einfach voraus, daß beide Normen sich nicht widersprechen. In zweifelhaften Fällen ist entscheidend die kirchliche Tradition: „Was die gesamte Kirche festgehalten, was zu allen Zeiten beobachtet wurde, von dem muß man glauben, daß es durch apostolische Autorität überliefert sei; wenn es auch nicht buchstäblich in der heiligen Schrift steht, so muß es doch aus derselben Quelle wie sie geflossen sein und somit apostolische Autorität haben.“ Das ist die Grundanschauung der Kirche von Augustin ab geworden und sie ist es bis auf den heutigen Tag im Katholizismus geblieben.

Sehen wir uns nun das auf dieser Grundlage errichtete Glaubensgebäude an. Seine Hauptteile sind die Lehren von Gott dem Dreieinigen, vom Menschen, seiner Sünde und Erlösung, und von der Kirche als der Erlösungsanstalt und als dem zur Weltherrschaft bestimmten Gottesstaat.

Die Tiefe seines religiösen Geistes verrät Augustin in der Art, wie er als ein christlicher Plato, könnte man sagen, das Gottesbewußtsein aus dem frommen Selbstbewußtsein ableitet, und zwar so: In unserem veränderlichen und unvollkommenen Sein und Wissen und Wollen sind wir das endliche Abbild Gottes, der das unveränderliche Sein in allem wechselnden Dasein ist, die seiende Wahrheit und allgemeine Weisheitsquelle für alles menschliche Denken, die vollkommene Schönheit für all unser Empfinden und die volle Güte, die befreiende

und beseligende Kraft des Guten für alles unser Wollen. Als diese vollkommene ewige Wahrheit, Schönheit, Güte ist Gott mit einem Wort das höchste Gut, summum bonum; ihm anhängen ist unserer Seele wahres, ja alleiniges volles Glück; denn „da wir zu ihm hin geschaffen sind, kann unser Herz nicht zur Ruhe kommen bis daß es ruhet in ihm“. In dieser Überzeugung vereinigte sich für unseren Theologen das an Plato gebildete Denken mit der inneren Erfahrung seines frommen Gemütes, wie er sie in den Confessiones mit den schönen Worten geschildert hat: „Ich habe dich spät geliebt, du göttliche Schönheit! Du warst in mir, ich aber war draußen und suchte dich dort; in deine schöne Schöpfung stürzte ich mich mit meiner Häßlichkeit; denn du warst zwar mit mir, ich aber war nicht mit dir, sondern fern von dir hielt mich die Außenwelt; da riefest du in meine Taubheit hinein, da leuchtetest du in meine Blindheit hinein und hauchtest Leben in mich; du berührtest mich, und brennend sehne ich mich nach deinem Frieden. Ich kostete dich und nun hungere und dürste ich nach dir.“

Bemerkenswert ist das echt platonische Bestreben, alle Zeitlichkeit und Veränderlichkeit, alle Beschränktheit und Gegensätzlichkeit aus dem einigen ewigen Wesen Gottes wegzudenken. So sind die Personen der Trinität nach Augustin im Grunde nur verschiedene Beziehungen des einigen Wesens, vergleichbar den verschiedenen Seiten unseres Geistes: Gedächtnis, Intellekt und Willen, die man zwar unterscheiden, aber nicht voneinander scheiden könne. Ebenso bestehen die göttlichen Eigenschaften nicht nebeneinander, sondern vielmehr ineinander. Die Allmacht ist zugleich Allweisheit, die Güte und Liebe zugleich Gerechtigkeit und Seligkeit. Das sind unleugbar tiefsinnige Gedanken, nur ist zu bedauern, daß sie freilich in einem un-

versöhnlichen Zwiespalt stehen mit anderen Lehren Augustins, wie der von der zeitlichen Welterschöpfung und besonders von dem doppelten Ratschluß der göttlichen Vorherbestimmung — worüber wir später zu sprechen haben werden —, in dem sich ein innerer Dualismus des göttlichen Willens zu offenbaren scheint. Diese Unstimmigkeiten in Augustins Gotteslehre haben ihren einfachen Erklärungsgrund in den verschiedenen Quellen und Motiven derselben, teils von platonischer, teils von biblisch-kirchlicher, teils von gnostisch-dualistischer Herkunft, Motive, die sich im Denken dieses reichen Geistes mannigfach untereinander kreuzen.

Und dieselben Unstimmigkeiten begegnen uns auch in der Lehre vom Menschen. Gegenüber dem manichäischen Pessimismus hat auch Augustin so nachdrücklich wie die griechischen Väter den Optimismus der alttestamentlichen Schöpfungslehre verteidigt, wonach der Mensch gut geschaffen ist, mit der Freiheit zum Guten und mit der Bestimmung zum Ebenbild Gottes und Herrn über die Natur. Als dann aber die Pelagianer lehrten, daß diese Freiheit zum Guten unserer Gattung so eigentümlich sei, daß sie die bleibende Voraussetzung für alle sittliche Unterweisung und Erziehung sei, da stimmte Augustin nicht zu, sondern behauptete, daß der ursprüngliche Zustand der Freiheit und Glückseligkeit dem Menschen schon im Paradiese verloren gegangen sei durch seinen Mißbrauch der Freiheit im Ungehorsam gegen das göttliche Gebot. Diese Tat ist nun freilich, wie Augustin selbst zeigt, hervorgegangen aus dem üblen Motiv des Hochmuts und der Selbstliebe, die also schon vorhanden waren, latent da waren und die nur im Sündenfall zum Ausbruch kamen. Und dieser wieder war nicht bloß unvermeidlich, sondern im Grunde auch heilsam,

weil nur so die Krankheit glücklich geheilt werden konnte, daß sie nach außen schlug. Daher redet Augustin geradezu von der „glücklichen Schuld Adams“, die den Anlaß zur Erlösung gegeben habe. Wie stimmt aber zu diesen vernünftigen Ansichten die Behauptung, daß Adams Fall eine freie Verschuldung von den furchtbarsten Folgen für das ganze Menschengeschlecht gewesen sei, daß zur Strafe für den ersten Mißbrauch fortan dem Menschen alle Freiheit zum Guten verloren gegangen sei, an Stelle des Paradieses eine abgrundtiefe Verderbnis, ein ewiges Verderben über die ganze Menschheit gekommen sei als Straffolge für Adams erste Sünde? Weil nämlich — so lehrt Augustin — alle Nachkommen der Ureltern in und mit ihrem Urvater, in dem sie noch enthalten waren, gesündigt haben, so habe sich dessen erste Sünde auf das ganze Geschlecht der Nachkommen vererbt, so daß fortan jedes Menschenkind von der Geburt an erblich belastet sei mit sündigen Trieben, mit sündiger Lust und mit verdammlicher Schuld, so daß auch jedes Menschenkind, abgesehen davon, ob es jemals persönlich etwas Böses gewollt oder getan habe, der ewigen Verdammnis verfallen sei, weil es mit Adams Verschuldung belastet sei. Es wäre dem Verderben verfallen, wenn es nicht gerettet würde durch die Taufe, die den Menschen von der erblichen Belastung befreit. Zu dieser pessimistischen Beurteilung des natürlichen Menschen haben zweifellos verschiedene Motive zusammengewirkt. Man kann schon daran denken, daß Augustin zuerst Manichäer gewesen ist und die Nachwirkung des Manichäismus in seiner krassen Erbsündenlehre zur Erscheinung kommt. Dann muß man daran denken, daß Augustin, ein heißblütiger Jüngling von afrikanischer Herkunft, in sich selbst den tiefen Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, die unselige

Knechtschaft des Willens unter den Begierden erfahren hat. Dazu kommt das spezifisch kirchliche Interesse des Bischofs, die Heilsgnade der Kirche zu verherrlichen durch den Gegensatz des Verderbens des natürlichen Menschen. Das tiefste Motiv war aber doch wohl die innige Erfahrung seines christlichen Gemütes von dem Unheil ohne Gott und der gewonnenen Heilung durch Gott und in Gott. Hören wir seine eigenen Worte hierüber in den Bekenntnissen: „Komm' in mein Herz und mach es trunken, daß ich mein Böses vergesse und dich als mein einziges Gut umfasse! Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin ich! Laß mich dem liebenden Rufe naheilen und dich ergreifen! Sterben will ich, um nie zu sterben, damit ich dich schau! Das Haus meiner Seele ist enge, mache du es weit! es ist voll Unrat, mache du es rein! Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst!“

Wie das Unheil in der inneren Entzweiung des Willens mit sich selbst liegt, darin, daß er das Gute, das er eigentlich will, nicht wirklich tut, so besteht die Gnade darin, daß das Gute nicht bloß äußerliches Gesetz bleibt, sondern zum Gegenstand der freien Liebe wird und damit zum eigenen Willen und freudigen Vollbringen. Nur durch den ewig guten Gott kann der Mensch aus dem bösen zum guten Willen umgeschaffen werden. Dies ist eine unverdiente freie Gabe; denn welche Verdienste konnte der Mensch haben, ehe er Gott liebt, und wie könnte er Gott lieben, ehe er Gottes Liebe erfahren hat? Eben als unverdiente freie Gabe zeigt sich die Gnade dem Menschen von Anfang an, schon in der Taufe der kleinen Kinder, die sie ja unfreiwillig empfangen. Die Freiheit des Willens ist also nicht die Voraussetzung oder Bedingung der Gnade, sondern ihre Wirkung, sofern die Gnade zuerst es ist, die den Willen

befreit von seiner natürlichen Knechtschaft der Sünde, ihn erfüllt mit der Liebe zur Gerechtigkeit, so daß er das Gute als sein eigenstes Wesen erfaßt und übt aus innerstem Antrieb.

Ist aber die Gnade die alleinige Heilsursache, so erhebt sich die Frage, woher kommt es dann, daß die Gnade nicht an allen wirksam ist, sondern nur an einigen? Die Antwort darauf: der Grund kann nicht im Menschen liegen; denn die Menschen sind alle von Natur gleich sündhaft, so daß keiner die Gnade verdient. Also liegt der Grund für das beschränkte Wirken der Gnade in Gott selbst, nämlich in seinem doppelten Ratschluß der Vorausbestimmung, sofern er in ewigem Vorauswissen und -Wollen die einen bestimmt hat zum Heil, die anderen zum Verderben. An den Erwählten, an denen Gott seinen Gnadenwillen offenbaren will, verwirklicht sich dieser durch Wort und Sakrament; und zwar verwirklicht er sich an ihnen unfehlbar, indem sie nicht bloß berufen, sondern auch im Glauben erhalten bleiben bis zum Ende. Wer einmal erwählt ist, kann nicht mehr fallen. Die Verworfenen aber sind ein für alle Mal hoffnungslos, rettungslos verloren, welches auch immer ihre Leistungen und Bemühungen sein mögen. Wer zu den Erwählten gehört, läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen in dem Zeitleben oder doch erst am Ende des Lebens, wenn einer bis zum Ende beharrt hat. Diese Ungewißheit eines jeden über sein Heil — dieses Heil ist ja im verborgenen Ratschluß Gottes festgestellt — ist gut, wie Augustin sagt, denn sie bringe den Menschen dahin, daß er sich um so demütiger hält an die kirchlichen Gnadenmittel, wodurch er wenigstens eine relative Wahrscheinlichkeit des Seelenheiles erlangt. Zuletzt also ist es der Kircheng Geist Augustinus, der die Härten seiner Prädestinationslehre sowohl

mildert als auch erklärt. Denn ist die Gnade an die kirchlichen Heilmittel gebunden, so läuft das hinaus auf eine Verherrlichung der Kirche als der alleinigen Gnadenspenderin. *Extra ecclesiam nulla salus*, dieses Wort Cyprians findet erst in Augustin seine theologische Begründung. Aber dieser Gedanke ist der morgenländischen Kirche stets fremd geblieben, nach Augustin ebenso wie vorher.

Ist die Kirche das Gefäß aller göttlichen Gnade, das Organ, die Anstalt zur Mitteilung aller Gnade, so hängt alles Heil des Menschen von seinem rechten Verhältnis zur Kirche ab. Daher ruft Augustin ganz konsequent den schismatischen Donatisten zu: „Man kann alles haben außerhalb der Kirche, nur nicht das Heil, und glaubt man auch ein gutes Leben zu führen, so wird man doch um dieses einen Verbrechens der Trennung von der Kirche willen nicht teilhaben am Leben, sondern der Zorn Gottes bleibt bei den Getrennten.“ Die Trennung von der Kirche ist eben ein kardinaler Bruch der Liebe und ohne Liebe kann es kein Heil geben. Wenn die Donatisten sagten, daß das entscheidende Merkmal der wahren Kirche in der sittlichen Reinheit liege, so sagt Augustin: Dieses liegt vielmehr in dem der kirchlichen Anstalt von ihrem göttlichen Stifter verliehenen Recht des ausschließlichen Besitzes und der Mitteilung der Gnade durch die kirchlichen Gnadenmittel. Und wenn sich die Schismatiker auf ihre eigene Gerechtigkeit und enthusiastischen Zeugnisse, Visionen, Gesichte, Gebetserhörungen berufen, so beruft sich die katholische Kirche auf die Gerechtigkeit Christi und findet ihr Zeugnis in der Schrift. „Gegen diesen Blitz und Donner ist alles andere nur Rauch irdischen Blendwerks!“ Das kirchliche Heil beruht auf einer objektiven Gemeinschaft, gegen die alles Subjektive nur auf Gehorsam und Hingebung oder

aber auf leeren Schein und Blendwerk hinausläuft. Es ist dies der Ausdruck des katholischen Bewußtseins vom Beschlossensein alles Heiles in der objektiven kirchlichen Anstalt und ihrem priesterlichen Tun, das dem persönlichen Geist gegenüber immer etwas Äußerliches und Fremdes bleibt, das Gegenteil der protestantischen Innerlichkeit und Freiheit des persönlichen Lebens in Gott.

Warum hat die katholische Kirche die alleinige Wahrheit? Weil nur sie, sagt Augustin, auf dem Grunde der Apostel und Propheten beruht, weil nur sie die Einheit und Beständigkeit hat, die durch den Besitz des heiligen Geistes und des apostolischen Bischofsamtes zusammengehalten wird. Der Geist Christi ist eben darum nur der katholischen Kirche eigen, weil sie die apostolische, d. h. bischöfliche Kirche ist, die ihre bischöfliche Organisation zurückführt (was freilich nur eine Fiktion ist) bis auf die Apostel, die ihrerseits wieder auf Christus selbst zurückgehen. Die Kirche ist nach Augustin auch die heilige Kirche; wenngleich sie auf Erden noch nicht die Gemeinde aller Heiligen, sondern guter und böser Glieder ist, so ist sie darum doch die heilige, weil sie im Besitz der Sakramente und der Kirchenzucht die Mittel hat, die Menschen zu Heiligen zu machen. Die Taufe insbesondere ist die Aufnahme in die Gliedschaft des Leibes Christi und die Vergebung der Erbsünde. Weil diese schon den Kindern anhaftet, darum werden sie schon durch die Taufe von ihr befreit und können in die rettenden Arme der Kirche aufgenommen werden. Man sieht hier recht deutlich, wie die Lehre vom allgemeinen Sündenverderben der natürlichen Menschheit und die von der übernatürlichen Gnadenanstalt der Kirche sich gegenseitig stützen und bedingen. Als Inhaberin der Gnadenmittel ist die Kirche natürlich auch die unfehlbare Lehr-

autorität für den Gläubigen. Nur was die allgemeine Kirche durch den Mund ihrer Bischöfe als apostolische Überlieferung lehrt, ist göttliche, durch Christus geoffenbarte Wahrheit, gegenüber den mannigfachen Irrtümern der Häretiker und Schismatiker.

In dem großen Werk: *De civitate Dei* hat Augustin die Kirche beschrieben als die irdische Erscheinung des Gottesstaates im Gegensatz zum römischen Weltstaat. Der Weltstaat hat seinen Ursprung im vorweltlichen Fall der bösen Geister und hat seinen irdischen Anfang in dem Brudermörder Kain, hat seinen Verlauf in den Weltreichen der Assyrer usw. und endet zuletzt im Römerreich. Der Gottesstaat geht aus von der guten Engelwelt und auf Erden von Abel, dem ersten Märtyrer. Er wird weitergeführt durch die Geschichte Israels und mündet in die christliche Kirche. Beide Staaten sind nicht nur durch Ursprung und Verlauf, sondern durch ihr innerstes Wesensprinzip geschieden. Im Weltstaat herrscht die Selbstliebe, die Gewalt und Herrschsucht. Das römische Reich ist ein Raubstaat und alle bürgerlichen Tugenden seiner Teilhaber sind nichts Besseres als glänzende Laster. Zwar ist der irdische Friede, den der Staat durch seine Rechtsordnung schützt, allerdings ein relatives Gut auch für die Bürger des Gottesstaates, daher werden die Christen gewiß in irdischen Dingen den Gesetzen des Staates Gehorsam leisten; aber im Grunde ist die staatliche Rechtsordnung doch nur ein Organ der Selbstsucht, die im Grunde mehr den Dämonen als Gott dient und bloß auf Sicherheit und Wahrung von Leib und Leben und Eigentum abzielt, nicht aber auf das ewige unvergängliche Gut. Nur die Kirche, die das ewige Gut des jenseitigen Schauens Gottes zum Ziel hat, ist der Gottesstaat, der unmittelbar auf göttlichem Recht ruht. Daher steht die

Kirche in Würde und Recht hoch über dem weltlichen Staat. Diese Grundanschauung des Papsttums ist schon hier in voller Bestimmtheit ausgedrückt. Der Staat hat einfach die Pflicht, der Kirche zu dienen, denn er ist menschlich und sie ist göttlich. Es ist nach Augustin Pflicht und Schuldigkeit des Staates und der Obrigkeit, die Häretiker und Schismatiker, also alle Gegner der Kirche zu unterdrücken, wenn es sein muß, auch mit Gewalt; „compellite intrare!“ diesem Wort hat Augustin zuerst diese fatale Deutung gegeben. Dieser Zwang sei übrigens gar keine Härte, meint Augustin, sondern nur heilsame Arznei. Da wird der Unterschied der augustinish-römischen von der griechischen Auffassung der Kirche recht deutlich. Nach griechischer Anschauung ist die Kirche eine Gemeinschaft des dogmatischen Glaubens und der gottesdienstlichen Feier und des asketischen Lebens; man verhält sich der Welt gegenüber passiv und ist dem Staate untertan. Bei Augustin dagegen ist die Kirche der hierarchisch organisierte Gottesstaat, der die Aufgabe hat, die Welt dem christlichen Geist zu unterwerfen, und der daher notwendig nach Beherrschung der Welt und alles, was in ihr ist, streben muß. Daher hat die östliche Kirche durch die Jahrhunderte hindurch ein beschauliches Stilleben geführt, während die westliche durch ihre Rivalität mit der weltlichen Macht die Welt erregt, aber auch die Geschichte gemacht hat.

Und Augustin war es, das wiederhole ich, der der Kirche des Westens seinen Geist aufgeprägt hat. Von ihm geht aus die tief religiös-sittliche Auffassung des Christentums als der den Willen von Sünde und Schuld, von Unfreiheit und Unseligkeit erlösenden und erziehenden Gnade. Darin war Augustin der Nachfolger des Apostels Paulus, wie es kein Theologe vor ihm gewesen war, und zugleich der

Vorläufer der mittelalterlichen Mystik und auch der Reformation, die in mancher Hinsicht an ihn angeknüpft hat. Aber andererseits müssen wir zugeben, daß Augustin die Gnade an die äußerlichen Kirchenmittel und -Mittler gebunden hat. Indem er dann die hierarchisch organisierte Anstalt der Kirche als die unmittelbar von Gott gestiftete irdische Erscheinung des Gottesreiches ansah, hat er den mittelalterlichen Katholizismus mit seinem religiösen Mechanismus und mit seinem Streben nach theokratischer Weltherrschaft begründet. So können wir sagen, die zwei Welten, die später so weit auseinandergingen und heute noch die Völker trennen, sie waren in seiner Brust noch friedlich beisammen, nämlich die kirchliche Gebundenheit und Äußerlichkeit des katholischen Christentums und die persönliche Innerlichkeit und Freiheit des protestantischen Christentums.

Die germanisch-römische Kirche.

Das Werk des alten Kirchenvaters Augustin: *De civitate Dei*, von dem am Schluß der letzten Stunde die Rede war, ist das Lieblingsbuch gewesen des Kaisers Karls des Großen, des Begründers des germanisch-römischen Kirchentums und Reiches, das man in gewissem Sinne als die Verwirklichung der Idee Augustins von der Weltherrschaft der Kirche als *civitas Dei* betrachten kann. Freilich hatte der alte Kirchenvater keine Ahnung davon, daß gerade die Germanen, die zur Zeit, da jenes Buch entstand, sich verwüstend über die römischen Provinzen ergossen und überall, wohin sie kamen, Barbarei schufen, daß diese Barbarenstämme dazu bestimmt sein sollten, die Träger des weltbeherrschenden Kirchenstaates zu werden. Sehen wir zu, wie dies gekommen ist. Dazu ist nötig ein kurzer Blick auf die Anfänge des germanischen Christentums.

Die ersten deutschen Christen waren Goten, die jenseits der Donau durch christliche Missionare oder gefangene Christen bekehrt wurden, hauptsächlich aber durch Ulfilas — Wölflein —, der als Gesandter seiner Landsleute an den Byzantinischen Hof gekommen war, dort sich bekehrte und 341 getauft und zum gotischen Bischof geweiht wurde. Er hat die Bibel, wenigstens zum größten Teil, in die gotische Sprache übersetzt und seine Übersetzung ist das älteste Denkmal aus der Urzeit unserer Sprache. Das Christentum dieses Ulfilas und seiner Goten ist nicht das katholische

gewesen, sondern das arianische, wie es vor Theodosius im Orient das herrschende gewesen ist, und ohne Zweifel war diese Form den neubekehrten Heiden bequemer, verständlicher als das komplizierte katholische Trinitätsdogma. Übrigens muß hervorgehoben werden, daß diese vom katholischen Standpunkt aus ketzerischen Goten und andere Germanen meistens duldsam gegen die katholischen Einwohner der eroberten römischen Provinzen gewesen sind. So sagt der Kanzler des Kaisers Theoderich, Aurelius Cassiodorus: „Wir können unsere Religion nicht aufnötigen, da niemand gezwungen werden kann, wider seinen eigenen Willen zu glauben!“ Das ist ein bedeutsames Wort, das schon wie eine Ahnung des künftigen deutschen Protestantismus klingt.

Die Verschiedenheit des Glaubens zwischen den erobernden Siegern und den Unterworfenen, des arianischen und des athanasianisch-katholischen Glaubens, war ein schweres Hemmnis der Verschmelzung beider Teile und damit der Einigung und Konsolidierung neuer germanischer Reiche. Daher war es für die Folgezeit von großer Wichtigkeit, daß der Frankenkönig Chlodwig durch seine burgundische Gemahlin, die Prinzessin Chlotilde, zum Katholizismus bekehrt worden ist. Ob ein Gelübde, das er in der Bedrängnis der Alemannenschlacht getan, den Ausschlag gegeben hat, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß dieser Chlodwig persönlich so wenig ein guter Christ gewesen ist, wie früher Konstantin. Das entscheidende Motiv beider war nur die Politik. Immerhin auch so war es für die Kirche eine folgenreiche und günstige Wendung. Denn dem Vorgang der mächtigen Franken, ihres Königs wie des Volkes, folgten auch bald die anderen Germanen, die Westgoten in Spanien, die Longobarden und Ostgoten in Oberitalien.

Die Angelsachsen in Britannien waren durch die von Papst Gregor M. ausgesandten Benediktinermönche bekehrt worden und so von Anfang an mit Rom verbunden. Von dieser angelsächsischen Kirche ging Winfried oder Bonifatius aus, der mit einem gewissen Recht der Apostel der Deutschen genannt worden ist. Bonifatius missionierte namentlich in Hessen, Bayern, Thüringen, hat Klöster und Kirchen gegründet und sowohl die selbstgegründeten als auch die vorgefundenen, von irischen Mönchen gestifteten, auf das engste an Rom gebunden. Das tat er *optima fide* sicherlich, und es war vielleicht notwendig, weil nur durch diesen Anschluß er imstande war, sich der noch sehr widerspenstigen germanischen Christen zu erwehren oder vielmehr sie zu organisieren und disziplinieren. Als er in hohem Alter noch die Bekehrung der heidnischen Friesen versuchte, da fand er im Jahre 755 den Märtyrertod. Am längsten hat die trotzige Freiheitsliebe der Sachsen, die zwischen Elbe und Harz ihre Wohnsitze hatten, der Bekehrung widerstrebt; erst nach mehrfachen blutigen Aufständen hat das siegreiche Schwert Karls sie dem Frankenreich und damit der katholischen Kirche unterworfen.

Natürlich war ein so angenommenes Christentum zunächst noch vielfach nicht viel besser als ein verkleidetes Heidentum, das war kaum anders möglich. Die heidnischen Bräuche und Feste wurden unter christlichem Namen und Umdeutung fortgeführt, wie z. B. das Julfest als Weihnachten, das Fest der Frühlingsgöttin Ostara als Osterfest — woher der Name stammt —, das Mitsommerfest als Johannisfest, das herbstliche Fest Aller Seelen als Allerheiligenfest. Auch die alten Götter verschwanden noch keineswegs ganz aus dem Bewußtsein der alten Germanen, man fühlte nach wie vor eine geheimnisvolle Scheu vor ihrer unberechen-

baren Macht, nur daß man sie nicht als Götter, sondern als Dämonen dachte, aber auch so suchte man sich ihrer zu erwehren nach wie vor durch Zauber. Der Zauber, der jetzt in die christliche Religion auch eindrang, war nichts anderes als die alte Kultweise der heidnischen Germanen. Was früher den Göttern galt, wurde jetzt geübt, um sich der bösen Mächte der Dämonen durch Zauber zu erwehren; dies ganz besonders in den gefährlichen Wochen von Advent bis zum heiligen Dreikönigstag, wo der alte Wodan, der wilde Jäger, und die Göttin Freya, Frau Holle, durch die Lüfte fährt. Viele Volksbräuche haben sich erhalten bis auf den heutigen Tag, Bräuche, die namentlich in den Weihnachts-Tagen geübt werden. Die Kirche hat nur den offenbar heidnischen Aberglauben bekämpft, wie die Totenbeschwörung, das Wahrsagen aus Vogelflug und Eingeweiden, im übrigen aber das Vorgefundene bestehen lassen und so den christlichen Aberglauben gefördert. Der Bischof Gregor von Tour erklärt es ausdrücklich als gottlos, sich an die weltliche Hilfe des Arztes zu wenden, statt Hilfe zu suchen bei den Heiligen und Reliquien. Auch der sittliche Einfluß der Kirche war sehr schwach, und die Aufgabe eine sehr schwierige, da unter den fortwährenden Kriegen die rohe Barbarei der Sieger zu einer furchtbaren Verwilderung der Sitten führte. Sehr schlimm wurde es besonders, als im Frankenreich das schwache Geschlecht der Merowinger regierte.

Eine neue Epoche begann erst, als durch die kraftvolle karolingische Herrschaft das staatliche Leben geordnet und gefestigt und mit der Kirche im engen Bunde verknüpft wurde. Kaisertum und Priestertum stehen fortan in einem Verhältnis der Wechselwirkung, einem Verhältnis, das anfänglich ein friedliches Zusammenwirken und gegenseitiges

Sichstützen war, später aber zum scharfen Kampfe auslief, in welchem sich mit der Zeit beide Teile gegenseitig aufgerieben haben. Schon Pipin hatte seine formal rechtswidrige Thronbesteigung durch den römischen Papst Zacharias sanktionieren lassen. Dieser stützte sich bei der Rechtfertigung dieses Schrittes einfach auf alttestamentliche Vorbilder, wo allerdings ja nicht selten von Palast-Revolutionen die Rede ist, so bei Samuel und David oder in der Geschichte des Elisa und Jehu; solche Palastrevolutionen, die durch heilige Männer inszeniert waren, dienten als Legitimation für den Papst, als er die rechtswidrige Thronbesteigung Pipins sanktionierte. Dafür mußte sich der neue karolingische König dankbar erweisen, als der Papst — es war der Nachfolger des Zacharias — durch die Longobarden bedrängt wurde und Pipin zu Hilfe rief. Dieser kam auch, besiegte die Longobarden und nahm ihnen den Teil des Landes, der bisher unter griechischer Herrschaft gestanden hatte, das Exarchat ab und schenkte es dem Papste als bleibendes Kirchengut, als dessen Schutzherrn er sich selbst erklären ließ; das war der Anfang des Kirchenstaates.

Diesem Vorbilde seines Vaters folgte sein größerer Sohn Karl. Der gewaltige Beherrscher des Reiches, das vom Ebro bis zur Eider und südlich bis Benevent ging, lebte und stritt für die Idee eines christlichen Weltreiches, die er zu verwirklichen als Lebensaufgabe betrachtete. Er beherrschte nicht bloß den Staat, sondern auch die Kirche, deren Schutzherrn und Helfer er sich ausdrücklich nannte. Es war im Grunde nur die feierliche Anerkennung eines tatsächlich schon bestehenden Verhältnisses, als Karl dann am Weihnachtstage des Jahres 800 von Leo III. in Rom zum römischen Kaiser gekrönt wurde. Er war damit in den Augen der ganzen abendländischen Christenheit zum

rechtmäßigen Nachfolger der römischen Kaiser geworden mit all ihren Ansprüchen auf Weltherrschaft. Der Papst aber wurde dadurch, daß ihm die pipinsche Schenkung bestätigt wurde, aller Abhängigkeit vom byzantinischen Hofe entledigt, freilich wurde er dafür abhängig vom neuen römisch-deutschen Kaiser. Die Kirche war jetzt wieder wie einst unter Konstantin zur Reichskirche geworden, zu einer staatlichen Institution, die den Schutz des Staates erkaufte um den hohen Preis ihrer Abhängigkeit von der staatlichen Macht. Aber man wird zugeben müssen, daß diese Abhängigkeit von der germanischen Reichshoheit der Kirche unter dem weisen Regiment des großen Karl nur zu Nutze gekommen, nur heilsam gewesen ist. Sie diente einer gesunden inneren Entwicklung der christlichen Kultur, einer Erziehung der damals noch sehr barbarischen Deutschen zu gesitteten Christenmenschen. Die Rechte und Pflichten der Geistlichen wurden genau geregelt vom Kaiser, ihre politische Wirksamkeit eingeschränkt, die Unsitte des Verkaufs geistlicher Ämter abgeschafft, die rechtmäßige Bischofswahl unter Vorbehalt des königlichen Bestätigungsrechtes wiederhergestellt. Durch die Sendboten, die jährlich die Provinzen zu bereisen hatten und dem Kaiser Bericht erstatten mußten, behielt dieser die Entscheidung über alle weltlichen und geistlichen Verhältnisse und Zustände seines Reiches stets in seiner Hand. Strenge Gesetze wurden gegeben über die kirchlichen Sitten, über die Taufe (als Kindertaufe natürlich), über das regelmäßige Fasten an den kirchlichen Festtagen, über die Leichenbestattung anstatt der heidnischen Verbrennung. Doch auch die Förderung der Volksbildung ließ der große Kaiser sich angelegen sein. Er richtete eine Hofschule höherer Art unter dem Gelehrten Alkuin ein und erließ an

die Geistlichen einen merkwürdigen Erlaß, in dem sie ermahnt wurden, sie sollten ihre wissenschaftliche Bildung nicht vernachlässigen, sondern pflegen, mit dem Ziel, daß sie leichter und richtiger in die Geheimnisse der heiligen Schrift eindringen könnten. Ferner sollten sie nur solche Männer zulassen, die befähigt wären, zu lernen und die den Trieb, andere zu unterrichten, hätten. Das waren wohlangebrachte Worte, gab es doch noch viele Priester, die die Kunst des Schreibens und Lesens kaum kannten. Übrigens neben dem gelehrten Latein, der Sprache der Wissenden, wollte Karl auch die deutsche Muttersprache in Ehren gehalten wissen. Er selbst versuchte, eine deutsche Grammatik zu schreiben, auch ließ er die alten Volkslieder sammeln, um sie der Nachwelt zu überliefern. Leider sind sie infolge der Indolenz und Antipathie der Geistlichen verloren gegangen. Man darf sonach Kaiser Karl nicht bloß den Schirmherrn der Kirche, sondern auch den geistvollen Erzieher des deutschen Volkes zu christlicher Kultur nennen.

Die Schwäche und Uneinigkeit der Nachfolger Karls des Großen gab schon im 9. Jahrhundert einigen energischen Päpsten, wie Nikolaus I. und Hadrian II. mehrfach Gelegenheit, ihre Herrschaftsansprüche nicht bloß gegen Bischöfe und Erzbischöfe, sondern auch gegen Fürsten und Kaiser in einer Weise geltend zu machen, die tatsächlich neu war, die sich aber auf erdichtete Urkunden aus alter Zeit stützte. Diese um die Mitte des 9. Jahrhunderts im Frankenreich entstandene Urkundendichtung, die sogenannten Pseudo-Isidorischen Dekretalen, dienten fortan als eine Hauptwaffe des Papsttums in seinem Kampf um die Weltherrschaft, sowohl gegen die bischöfliche Hierarchie als auch namentlich gegen die weltlichen Mächte. So

plump die Fälschung dieser Pseudo-Isidorischen Dekretalen auch war, so wurde sie doch sehr bald fast überall gläubig angenommen. Das macht, sie entsprach dem Geist der Zeit und kam hilfreich entgegen den persönlichen Wünschen und Interessen mancher Kleriker, denen es bequemer war, von dem fernen Papste abzuhängen als von den ihnen allzunahe auf dem Leibe sitzenden Erzbischöfen oder Herzögen, Fürsten und Königen. Teils waren es religiöse Motive, teils rein weltliche Interessen, die dem Prinzip der Isidorischen Dekretalen von der alleinigen Herrschaft des Papstes in der ganzen Kirche bei allen Völkern zum Siege verhelfen. Freilich kam es immer darauf an, welch' ein Mann an der Spitze der Kirche stand, ob einer, der die Achtung der christlichen Völker genoß und von christlichem Ernste erfüllt war, oder ob es eine feile Kreatur weltlicher Mächte war, wie das in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts der Fall war, als die Päpste völlig unter dem Einfluß schlechter intriganter Weiber standen. Diese dunkelste Partie der Papstgeschichte ist eine Chronique scandaleuse, an der das Interessanteste ist, daß das Papsttum nicht einfach untergegangen ist in diesem Sumpf. Seine Rettung kam von zwei Seiten, einmal von den deutschen Kaisern und dann von der neuen Belebung des kirchlichen Geistes durch das damalige Mönchtum.

Zuerst war es der große sächsische Kaiser Otto I., der den unwürdigen Johann XII. absetzte und den römischen Adel und Klerus eidlich verpflichtete, nie wieder einen Papst zu weihen ohne des Kaisers Zustimmung. Natürlich hielten sie diesen Eid nur solange, als Otto mit Waffengewalt zugegen war, später nicht mehr. Otto I., II. und III. haben ihre edelsten Kräfte an der Sisypus-Arbeit der Herstellung von Zucht und Ordnung in Rom vergeudet.

Als nach Ottos III. frühem Tode das römische Unwesen wieder den höchsten Grad erreicht hatte, war es wieder ein deutscher Kaiser, der energische Heinrich III., der sich des Papsttums annahm, indem er drei unwürdige Päpste auf einmal absetzte und an ihre Stelle den würdigen Bischof von Bamberg Suitger als Klemens II. einsetzte. Offenbar haben es die deutschen Kaiser bei diesen Eingriffen in die römische Unordnung für ihre Pflicht angesehen, Ordnung zu schaffen. Sie haben sich als Schirmherrn der Kirche gefühlt, sie glaubten zum Heile der Kirche zu handeln und taten es auch faktisch, aber haben sie Dank von Rom geerntet? Die Päpste fühlten sich durch das Eingreifen der weltlichen Macht tief gedemütigt und wurden dadurch gereizt zur lebhaften Reaktion, zur Geltendmachung ihrer Unabhängigkeit gegenüber dem Kaisertum. Die Kaiser retten wiederholt das Papsttum aus dem Sumpf des römischen Parteiwesens, und die Kirche legt ihnen das als unberechtigte Gewalttätigkeit aus und fordert die Unabhängigkeit von der deutschen Kaisermacht! Seltsam! Es war eben um jene Zeit ein neuer kräftiger Kircheng Geist erwacht, der ausgegangen war von den Mönchen, besonders denen von Clugny. Der Geist des mittelalterlichen Christentums, der durch Weltverneinung Weltbeherrschung erstrebt, diese Idee hatte ihr geistesgewaltiges Werkzeug gefunden in dem Mönche Hildebrand, der schon unter den vier Päpsten, die auf Klemens II. gefolgt waren, die eigentliche Seele der römisch-päpstlichen Politik gewesen war, bis er 1073 mit dem Namen Gregor VII. selbst den Stuhl Petri bestieg.

Die erste Maßregel dieses gewaltigen Mannes war die strenge Durchführung der in der Theorie längst geltenden, in der Praxis aber immer unbeachtet gebliebenen kirchlichen Vorschrift über die Ehelosigkeit der Geistlichen.

Gregor stieß, wie es natürlich war, auf den lebhaftesten Widerstand der Priester, besonders des untersten Klerus, an allen Orten, in Deutschland und England vorzüglich. Aber der Papst stützte sich auf die Volksstimmung. Das Volk war in seiner großen, weit überwiegenden Menge durchdrungen von dem mittelalterlichen Glauben an das asketische Ideal, wie es in den Mönchen dargestellt war, und so wollte es auch in seinen Priestern Vertreter dieses Ideals sehen und ließ sich gern bereit finden, die strenge, herzlose Forderung Gregors zu unterstützen, sie mit ihren Fäusten durchzusetzen. Die zweite Forderung des Papstes ging auf die Freiheit der Kirche in der Wahl ihrer Diener, besonders der Bischöfe. Diese waren bisher durch ihre Lehensgüter von ihrem Landesherrn abhängig und hatten sich diesen bei der Investitur mit Ring und Stab zur Lehens-treue zu verpflichten. Gregor erklärte dies für die Sünde der Simonie, d. h. des Verkaufs geistlicher Ämter um weltliche Güter. Es gezieme sich nicht, daß die Hände, die das Sakrament verwalteten, in die blutigen Hände eines Laien gelegt würden und von ihm die heiligen Insignien empfangen sollten. Das war allerdings altkirchliche Sitte, die aber längst abgekommen war; das Empfangen von weltlichen Lehen lag ebenso im Interesse der Bischöfe wie der Fürsten, die sich der kirchlichen Macht dadurch versicherten, daß sie ihre Ritter zu Bischöfen machten und an diesen treue Vasallen hatten, überhaupt die Bischöfe als ihre Lehensleute an sich banden und für ihre Zwecke verpflichteten. Gregor befand sich bei diesem Kampfe im Gegensatz zu den Fürsten und der oberen Geistlichkeit, die natürlich auf ihre Lehensgüter nicht verzichten wollten. Zum dritten wollte Gregor auch über die Fürsten selbst die Oberaufsicht haben als der Statthalter Gottes, der in allen

vicar

Ländern die Gesetze des Gottesreiches wider die Willkür der Fürsten aufrecht zu erhalten, widerstrebende Fürsten abzusetzen und ihre Untertanen vom Eid der Treue zu entbinden berechtigt sei. Von Heinrich IV. verlangte Gregor, daß er folgendes Gelöbniß ablege: „Ich gelobe Treue dem heiligen Petrus und seinem Statthalter, dem Papste; und alles, was er mir vorschreibt, will ich befolgen, wie es einem guten Christen ziemt.“ Er berief sich für dieses allgemeine Richteramt auf das evangelische Wort vom Binden und Lösen, von welchem Jesus ja auch niemand ausgenommen, auch nicht die Herren und Fürsten, sondern sie alle seien unterworfen dem heiligen Petrus und seinem Stellvertreter. Auch hierbei wieder kam dem herrschsüchtigen Papst die Stimmung der Zeit entgegen und das Bedürfnis der Völker, die sich längst gewöhnt hatten, wider das Unrecht der weltlichen Herrschaft Hilfe zu suchen bei dem geistlichen Herrn in Rom. Die Idee der Kirchenherrschaft war nicht bloß Gregors persönlicher Gedanke, sondern beherrschte längst die Gedanken der mittelalterlichen Völkerwelt. Überhaupt wurde der Sieg dadurch erleichtert, daß die sittliche Schwäche und Willkür des Königs Heinrich IV. das Volksbewußtsein erregte und berechtigten Grund gab zu Ärgernis und Klage. So konnte der Papst dem deutschen Volke als der Vertreter des göttlichen Rechtes wider Königsunrecht erscheinen. Unter solchen Umständen konnte der durch das schroffe Vorgehen Heinrichs hervorgerufene Kampf zwischen Königtum und Papsttum kaum anders ausgehen als wie er tatsächlich ausging durch die tiefe Demütigung und Erniedrigung Heinrichs zu Kanossa. Aber hier hatte nun doch wieder der Papst durch seine grausame Härte den Bogen überspannt; er hatte mit der brüsken Demütigung des

deutschen Königs das deutsche Volksgefühl gereizt, und so geschah es nun, daß die Mehrheit sich wieder dem Könige gegen den Papst zuwandte. Heinrich, abermals gebannt, konnte jetzt mit einem großen Heere über die Alpen ziehen und hier gründlich Gericht halten über den Papst. Dieser rief in seiner Bedrängnis die Normannen zu Hilfe. Diese kamen auch, aber wie kamen sie! Sie plünderten und brannten in Rom, so daß die verzweifelten Römer selbst den Papst verwünschten. So mußte, als die Normannen wieder abzogen, der Papst ihnen folgen. Er ging nach Salerno und starb dort 1085 ungebeugt und im Glauben an die Gerechtigkeit seiner Sache. Seine letzten Worte waren: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und die Ungerechtigkeit gehaßt, darum sterbe ich in der Verbannung.“

Nun, was meinen Sie, wollen wir diesen Papst verdammen? Gewiß, er war ein harter, stolzer, rücksichtsloser Mann, der unbarmherzig hinwegschritt über die heiligsten Gefühle der Menschen, der unzähligen Priestern ihre Weiber und Kinder von der Seite gerissen, der die Bürger aufgehetzt gegen die gebannten Fürsten, der die Fackel des Bürgerkrieges entzündet hat in unserem Vaterlande. Und doch, so sehr dies alles uns entrüsten mag, müssen wir zugeben, daß er das alles nicht etwa aus persönlicher Bosheit oder Eitelkeit getan, sondern getrieben und getragen von der Idee der unbeschränkten Herrschaft der Kirche über die Welt, und das war nun einmal das herrschende Ideal der mittelalterlichen Christenheit überhaupt. Was also am Wirken eines Gregors VII. sittlich empörend sein mag, das darf nicht ihm persönlich zur Last gelegt werden, sondern das war der Fehler des **k a t h o l i s c h e n** **S y s t e m s**, dieses Christentums mit seiner Veräußerlichung der Idee des Gottesreiches in der sichtbaren Kirche;

mit seiner Meinung, daß diese organisierte Priesterkirche mit ihrer Spitze in Rom eine direkte Stiftung durch Christus gewesen sei, und mit der Überordnung dieser pseudo-göttlichen Stiftung über die wahrhafte göttliche Ordnung der Gesellschaft und über die Gesetze des Gewissens; aus diesen Fehlern des katholischen Systems ergab sich folgerichtig das ganze uns freilich empörende Verhalten des großen Papstes Gregors VII., der in der Tat ein gewaltiger Mann gewesen ist, wie ihn die Weltgeschichte nicht oft hervorbringt. Sein Werk hat sein Leben auch lange überdauert, ja es stieg höher und höher, bis es in Innocenz III. seinen höchsten Gipfel erreichte; dann aber ging es abwärts, dann zersetzte es sich von innen heraus und scheiterte zuletzt an dem Geist der neuen Zeit, der die Unwahrheit des mittelalterlichen Christentums überhaupt zum Bewußtsein gekommen war.

Die einzelnen Phasen seiner Entwicklung können wir hier nicht verfolgen, ich werde nur einige Hauptpunkte herausgreifen.

Unter Heinrich V., dem Sohne jenes Heinrichs, der sich bei Kanossa hatte demütigen müssen, kam es wegen der Investitur zu Streitigkeiten, die mit dem sogenannten Wormser Konkordat 1122 endigten, auf dem der Kaiser auf die Investitur mit den geistlichen Insignien verzichtete und sich nur die Entscheidung bei strittigen Wahlen vorbehielt, verzichtete mit dem Vorbehalt, daß der gewählte Bischof die Reichslehen empfangen sollte gegen Leistung dessen, was Recht sei, d. h. des Lehenseides. Das war das einzige, aber praktisch wenig bedeutsame Zugeständnis, das der Papst dem Kaiser machte, im übrigen war durch die freie Wahl und Investitur der Bischöfe eine Erweiterung der päpstlichen Gewalt geschaffen, wie sie vorher noch nie

dagewesen war. Es war damit der Weg gebahnt für die siegreiche Herrschaft des Papsttums gegenüber dem Kaisertum. Der weitere Kampf bildet die traurige Geschichte des staufischen Kaiserhauses.

Friedrich Barbarossa wollte seine kaiserlichen Rechte nicht verkümmern lassen gegenüber den Ansprüchen Hadrians IV. Er fand es für unrichtig, daß die Deutschen einem fremden Bischof gehorchen sollten, und trug sich mit dem Gedanken einer Losreißung der deutschen Kirche von Rom und der Gründung einer nationalen Kirche mit Trier als Hauptstadt. Das sind leider nur Wünsche geblieben; es wäre damit aus der deutschen Kirche etwas ganz anderes geworden; aber es war unmöglich, diesen Plan zu verwirklichen, da er im Widerspruch stand mit der sonstigen international-universalen Weltpolitik der staufischen Kaiser. Diese Schwäche, die eben in ihrer universalen Weltpolitik lag, erspähten die klugen römischen Päpste sehr bald, vor allem Alexander III. Dieser Papst wußte die nationale Stimmung der oberitalienischen Städte, die nach Befreiung von dem Druck der Deutschen strebten, auszuspielen gegenüber seinem Feind Friedrich I. Es kam bekanntlich zu dem unglücklichen Krieg, in welchem der Staufenkaiser verlassen wurde von dem Welfenherzog und die Niederlage bei Legnano erlitt, deren Folge der Friede von Benevent und ein Vertrag mit dem Papst auf Grund des Wormser Konkordats war. Ein gleichzeitiger Sieg des hierarchischen Prinzips war der über Heinrich II. von England. Als der Erzbischof von Canterbury, Thomas Becket, von normannischen Rittern in der Kirche selbst ermordet worden war, da entbrannte der Zorn des Volkes, das den Ermordeten als Heiligen verehrte, gegen den König, den man für den Anstifter des Mordes hielt, in dem Maße, daß

dem König nichts anderes übrig blieb, als Kirchenbuße zu tun, und zwar in welcher Weise? Über dem Grabe des ermordeten Erzbischofs, seines heißgehaßten Gegners, mußte der König sich öffentlich geißeln lassen!

Als mit Innocenz III. ein Mann von hervorragender Begabung und Bildung den päpstlichen Stuhl bestieg, da war die politische Weltlage seinen Plänen sehr günstig. In Deutschland konnte er zweimal die Königskrone aus freier Hand vergeben, zuerst an Otto von Braunschweig, und als dieser nicht mehr fügsam genug war, da nahm Innocenz ihm die Krone wieder und setzte sie seinem Mündel, dem jungen Staufen Friedrich II. auf, der dann auch zu Lebzeiten seines Vormundes Frieden hielt und dem Papste Pietät bewahrte. Nach dem Tode des Innocenz wurde es allerdings bald anders, wie wir später sehen werden. Ferner zeigte Innocenz sich in dem ehelichen Zwist des französischen Königs Philipp August als Vertreter der Unlösbarkeit der Ehe und erzwang durch die furchtbare Waffe des Interdikts über die ganze französische Kirche die Unterwerfung des Königs. Dieselbe Waffe gebrauchte Innocenz gegen Johann von England und hier ging er noch weiter. Er entband das ganze englische Volk von dem Untertanen-Eid und forderte den König von Frankreich direkt auf, den englischen Thron zu besteigen. Darauf entsagte Johann seinen Ländern, um sie als Lehen vom päpstlichen Legaten zurückzuempfangen. Das war denn doch eine solche Demütigung des englischen Nationalgefühls, daß die Großen des Landes sich zusammenschlossen, Adel und Klerus, um in der Magna charta den Grund zu legen zu der nationalen Freiheit gegen die Gewalt der Päpste und auch gegen die eigenen Könige. An dieser Macht nationaler Selbstbestimmung scheiterte hier erstmals die Macht des Papstes; das

war ein bedeutsamer Vorgang, der sich später öfter wiederholen sollte. Seinen letzten, glänzendsten Triumph feierte Innocenz auf der Lateransynode 1215, zu der sich Bischöfe aller christlichen Länder, auch der griechischen Kirche, eingefunden hatten. Innocenz zeigte sich hier als unbeschränkter Gesetzgeber über Glauben und Lehre der christlichen Welt, indem er die regelmäßige Pflicht der Ohrenbeichte bestimmte, ferner die Inquisition, d. h. das Aufspüren und Ausrotten jeder Ketzerei; dann das Verbot des Bibellesens von seiten der Laien. Alle diese Gesetze dienten nur dazu, dem Klerus eine so tiefgreifende Macht über das innerste Denken und Fühlen des Volkes zu sichern, daß jeder Widerspruch und Widerstand gegen die Allgewalt der päpstlichen Kirche schon im Keime erstickt werden sollte. Diese Machtmittel wirkten furchtbar durch die Jahrhunderte hindurch. Und doch, was vermochten sie zuletzt gegen die Macht, die noch unerschütterlicher ist als der Fels Petri, gegen Vernunft und Gewissen der menschlichen Persönlichkeit?

Scholastik und Mystik.

Wir haben in der letzten Stunde die Periode des Mittelalters, die ihren Höhepunkt in der Regierung Innocenz III. findet, überblickt und gesehen, wie die Kirche sich in dieser Zeit als päpstliche Hierarchie einheitlich organisierte, um von der römischen Spitze aus die abendländische Welt zu beherrschen. Gleichzeitig mit dieser kirchenpolitischen Organisation und Weltherrschaft haben auch die Lehrer der Kirche, die Theologen, den Glauben der Christenheit zu einem einheitlichen System zu organisieren gesucht, einem System, in welchem sie alles menschliche Denken und Wissen befaßten, so daß sie von der Einheit des kirchlichen Dogmas aus die gesamte Weltanschauung der Christenheit zu beherrschen vermochten. Das ging parallel dem Bestreben der Päpste nach kirchenpolitischer Herrschaft über die Reiche der Welt. Diese Aufgabe der Organisation des christlichen Glaubens zu einer einheitlichen, systematischen Weltanschauung setzten sich die Lehrer der Schultheologie: die **Sch o l a s t i k e r**.

Sie erstrebten nicht mehr die Ausbildung der einzelnen Lehren, wie die alte Kirche sie gebildet hatte, sondern die formale Verarbeitung des überlieferten Lehrstoffes überhaupt zu einem logisch zusammenhängenden formalen Lehrganzen, wobei die philosophische Dialektik als Mittel gebraucht wurde, um die vernünftige Denkbarkeit des Dogmas verständlich und plausibel zu machen. An selb-

ständige Kritik hat noch niemand gedacht. Man setzte einfach die Wahrheit des Dogmas als gegeben voraus, weil beruhend auf göttlicher Offenbarung, und suchte nun durch formale Dialektik diese vermeintlich gegebene unfehlbare Wahrheit auch dem Verstande plausibel zu machen. Daß das von vornherein eine unlösliche Aufgabe, weil in sich widerspruchsvoll, war, stellte sich im Verlaufe der Entwicklung der Scholastik immer deutlicher heraus.

Man kann drei Phasen der Scholastik unterscheiden:

1. Während des 11. und 12. Jahrhunderts glaubte man noch an die vernünftige Erkennbarkeit des Dogmas und suchte es durch Vernunftgründe zu beweisen.

2. In der zweiten Phase (13. Jahrhundert) war man schon vorsichtiger und bescheidener geworden; man will nur die allgemeine Grundlage, die natürliche Theologie durch Vernunft beweisen, nicht die eigentlich positiven Dogmen von der Trinität, Menschwerdung, Sakrament. Hier will man nur die gegnerischen Zweifel abwehren, also die Möglichkeit und Denkbarkeit erweisen, nicht die Notwendigkeit der positiven Dogmen.

3. In der dritten Phase hat man ganz auf das vernünftige Denken des Dogmas verzichtet und seine Unbegreiflichkeit erklärt für ein Zeichen seines Ursprungs aus göttlicher Offenbarung, die auf Autorität hin geglaubt werden müsse.

In der Geschichte der Scholastik selbst vollzog sich also die Zersetzung und Auflösung infolge der Unmöglichkeit dessen, worauf sie angelegt war: der Nachweisung der Vernünftigkeit des Dogmas. Die Zersetzung der scholastischen Theologie vollzog sich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters parallel der kirchlichen Hierarchie und Weltherrschaft.

Der Vater der Scholastik war Anselm, Erzbischof von

Canterbury. Er machte sich zuerst einen Namen durch den ontologischen Gottesbeweis. Er meinte aus dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens die Existenz Gottes durch einen Syllogismus ableiten zu können, sofern nämlich der Begriff des vollkommenen Wesens fordere, daß dieses Wesen auch existiert, weil ihm sonst an der Vollkommenheit die Existenz fehlen würde, weil sonst der Begriff eines Wesens, das auch Existenz habe, noch vollkommener wäre als der Gottes. Diesen Beweis hat Kant als einen Schulwitz bezeichnet; denn die Existenz gehört nicht zu den Merkmalen eines Begriffes. In dem ontologischen Gottesbeweis gibt sich kund ein naives Vertrauen auf die Kraft der formalen Verstandeslogik, auf die Fähigkeit des menschlichen Denkens, aus allgemeinen Begriffen durch Ableitung und Schlußfolgerung die Wahrheit ermitteln zu können. Berühmter wurde Anselm noch durch seine zweite Schrift: „Cur Deus homo?“, in der die Notwendigkeit der Menschwerdung vernünftig erwiesen werden soll. Die menschliche Sünde, davon geht Anselm aus, ist eine Verletzung der Ehre Gottes, also eine schwere Verschuldung an der Majestät Gottes selbst, die notwendig entweder Strafe, und zwar den Tod der ganzen Menschheit, oder aber Genugtuung fordert. Und zwar muß diese Genugtuung entsprechen der Höhe des verletzten Gegenstandes, also der göttlichen Majestät, muß also eine unendliche Größe, eine Leistung von unendlichem Wert sein. Die Menschheit kann aber keine Leistung von unendlichem Wert erzeugen, da bei ihr doch alles endlich, unvollkommen ist und sie überdies zu allem Guten verpflichtet ist, somit kein überschwengliches Verdienst sich erwerben kann. Weil Gott eine unbedingt wertvolle Gabe erhalten muß und die Menschheit um ihrer Beschränktheit und Unvollkommenheit wegen

nicht dazu imstande war, darum mußte Gott selbst, die zweite Person der Gottheit, Mensch werden, um durch seine unendlich wertvolle Leistung als Mensch für die übrige Menschheit die Genugtuung an Gott den Vater zu leisten. Diese Genugtuung besteht noch nicht in seinem sittlichen Tun, zu dem er wie alle anderen verpflichtet war, wohl aber in seinem freiwilligen unschuldigen Leiden und Sterben, zu dem er als der Heilige nicht verpflichtet war. Er hatte keine Schuld zu büßen für sich; also war sein Tod eine freiwillige Leistung und Gabe an Gott, eine Gabe von unendlichem Wert, das Leben des Gottmenschen selbst, das er darbrachte. Diese unendlich wertvolle Gabe konnte der Vater nicht unbelohnt lassen, doch der Sohn als Gott brauchte keinen Lohn, darum teilt Gott den Lohn den Verwandten des Gottmenschen zu, seinen zahlungsunfähigen Verwandten, den sündigen Menschen, und erläßt ihnen um seinetwillen die verdiente Strafe und Schuld. — Diese Lehre ist nicht bloß darum bedeutsam, weil sie auch die Grundlage der Versöhnungslehre Luthers und des heute noch geltenden protestantischen Dogmas ist, sondern besonders vom kirchenhistorischen Standpunkt aus, weil sie das treue Spiegelbild der ganzen kirchlich-weltlichen Weltanschauung des Mittelalters gewesen ist. Durch alle einzelnen Züge läßt sich das verfolgen und nachweisen. Ihre Voraussetzung, daß die Sünde der Menschen eine Verletzung der Majestät Gottes sei, die Gott nicht vergeben dürfe, ohne Satisfaktion zu verlangen, diese Voraussetzung entspricht genau dem Ehrbegriff und der Moral des mittelalterlichen Rittertums. Ferner, daß der Tod des Gottmenschen als freiwillige Leistung, als unschuldiges Leiden eine Gabe von unendlichem Wert an Gott gewesen sei, das entspricht der asketisch-mittelalterlichen Anschauung, daß das Leiden

ein Selbstzweck und etwas an sich Gutes, Gottgefälliges sei. Je höher der Leidende an Wert steht, desto höher ist der Wert seines Leidens und so ist das wertvollste Leiden das des Gottmenschen. Ferner, daß diese Verdienste des Gottmenschen auf andere übertragbar sind, für uns stellvertretende Geltung haben und uns zugute kommen, das entspricht einmal der kirchlichen Lehre von den Verdiensten der Heiligen, deren einer für die anderen stellvertretend büßen, leiden und sterben kann, dann aber auch dem Kriminalrecht des Mittelalters, wonach Kriminalvergehen durch ein Wehrgeld abgelöst werden können. Die Höhe dieses Wehrgeldes richtet sich nach dem Wert des verletzten Objektes. Der Totschlag eines Freien z. B. wurde durch eine höhere Summe gesühnt als der Totschlag eines Unfreien. Diese mittelalterliche Rechtstheorie, die erst durch Karl V. abgeschafft wurde, beherrschte auch die Satisfaktionstheorie des kirchlichen Dogmas. — Konstruiert auf den Voraussetzungen ihrer Zeit, entspricht diese Anselmsche Satisfaktionstheorie der mittelalterlichen Denkweise so genau, daß es wohl begreiflich ist, daß sie in der Kirche, wenn auch nicht unbedingt, so doch nahezu allgemein angenommen wurde. Nur eins ist schwer begreiflich, daß diese ganz aus mittelalterlichen Voraussetzungen und Bedingungen entstandene Lehre in der Kirche dauernd maßgebend blieb, auch in der Zeit des Protestantismus, der doch alle jene Voraussetzungen kirchlicher und weltlicher Art aufgegeben hat. Für die protestantische Kirche ist die Anselmsche Theorie ein erstaunlicher Anachronismus, der vom protestantischen Standpunkt aus ebenso unverständlich ist, wie die Lehre durchaus natürlich verständlich ist vom Standpunkt des Mittelalters aus.

Ein freierer und kühnerer Geist war Peter Abälard, der

gelehrte Lehrer an der Domschule zu Paris. Zwar ging seine Absicht auch nicht auf Bekämpfung, sondern auf Erklärung und Begründung der kirchlichen Lehren. Aber in seiner dialektischen Methode, die mit dem heiligen Stoff zu spielen schien, schlug er zur Lösung der Widersprüche, die er in den Dogmen fand, neue Wege ein. Es lebte in ihm ein Trieb nach selbständig vernünftigem Denken, das mit dem kirchlichen Autoritätsglauben in einem schwer zu verbergenden Zwiespalt lag. Charakteristisch ist seine Verehrung der heidnischen Philosophen, von denen er urteilte, daß sie die göttliche Weisheit der Schöpfung und den Wert des sittlich Guten reiner erkannt hätten als die im Buchstabendienst verknöcherten Juden. Sein erstes Werk war ein Dialog zwischen einem Juden, einem heidnischen Philosophen und einem Christen, ein Vorspiel zu Lessings Nathan. Da soll die Entscheidung nicht aus Autoritäten entnommen werden, sondern aus dem vernünftigen Grund der Sache selbst. Zwar bleibt der Christ Sieger, aber sein Christentum ist denn doch ein sehr stark rationalistisch umgebildetes. Die Vorstellung von Himmel und Hölle ist als Volksreligion einfach preisgegeben und spirituell zu sittlichen Begriffen des Guten und Schlechten geworden. Ebenso kompromittierend wie dieser Dialog war für die Orthodoxie sein Buch: Sic et non, worin die Widersprüche der Kirchen-Autoritäten in Beantwortung von Fragen des Glaubens und Lebens in einer Weise zusammengestellt werden, daß eine Aufhebung der einen Autorität durch die andere stattfindet; indem widersprechende Sätze von Kirchenvätern und Scholastikern nebeneinandergestellt werden, heben sie sich gegenseitig auf. Den Ausbruch des Konfliktes mit der kirchlichen Autorität veranlaßte der Traktat Abälards über die göttliche Dreieinigkeit. Abälard will

dieses mysteriöse Dogma verständlich deuten, da man doch nicht glauben und predigen könne, was man nicht verstehen kann. Er deutet die drei Personen als Namen für die dem einen göttlichen Wesen zukommenden Eigenschaften: Macht, Weisheit und Güte, eine Unterscheidung, die sich, wie er ausdrücklich ausgeführt hat, schon bei Plato und der heidnischen Sybille finde und von Christus nur klarer und bestimmter ausgesprochen sei. Das ist allerdings eine sehr einfache und einleuchtende Rationalisierung, aber daß etwas Anderes dabei herauskommt, als was die Kirche lehrte, das läßt sich nicht leugnen. Auf der Synode zu Soissons wurde seine Lehre verurteilt und der Verfasser ins Kloster geschickt. Aber bald entwich er wieder und versammelte im Oratorium zum heiligen Paraklet eine große Schar von Studenten und mit der Zeit konnte er seine Tätigkeit auch wieder an der Domschule aufnehmen. Doch seine Feinde ruhten nicht eher, als bis er aufs neue verurteilt und exkommuniziert wurde auf der Synode zu Sens, exkommuniziert und zu lebenslanger Kerkerhaft verurteilt. Er appellierte an den Papst und entfloh gleichzeitig nach Clugny, wo er zwei Jahre darauf sein bewegtes und vielgeprüftes Dasein beendigte.

Sein Hauptgegner war der Abt Bernhard von Clairvaux, der der verstandesmäßigen Dialektik Abälards entgegengesetzte die Mystik des fühlenden Herzens. Und zwar geschah das mit derselben einseitigen Leidenschaft, mit der wieder am Ende des 18. Jahrhunderts die Romantik gegen den Rationalismus Front machte. Die Charakteristik Bernhards hat in feiner Weise Hausrath gegeben. Er nennt ihn den richtigen Typus des romanischen Heiligen, von Natur weich und doch von alttestamentlichem Eifergeist besessen, als Jüngling eine Art von Troubadour, Liebesliedersänger,

dann Büsser und Reformator, Mönchsfürst, geistreicher Schriftsteller, mächtiger Redner und größter Schauspieler seiner Zeit; aber mit allen seinen Gaben blieb er stets im Dienst des hierarchischen Gedankens, die Welt dem Mönchtum zu unterwerfen, sie mit Klöstern und die Klöster mit Büssern zu füllen. Es ist ihm ein heiliger Ernst mit der Weltentsagung, aber doch sucht er immer die Herrschaft über die Welt. Er will ein Reich des Friedens und hat doch mit seinem Treiben zu Römerzügen und Kreuzzügen mehr Blut auf dem Gewissen als irgendein Mensch des Jahrhunderts. Er beginnt mit der Reformation des Mönchslebens und sein Orden wird üppiger als alle anderen; er war ein Visionär, Wundertäter von naiver Leichtgläubigkeit und doch wieder der kluge Staatsmann, mit der Weite des Gesichtskreises, die nur dem Oberhaupt eines so weit verzweigten Ordens sich erschließen konnte. Er sehnt sich nach der Stille der Zelle und hat doch seine Hände im Spiel bei allen Händeln der Kirche und der großen Politik, — kurz, er ist der rechte Repräsentant eines Systems, das unter dem Schein der Weltverachtung die Weltherrschaft sucht; das richtige Urbild der Ultramontanen, die auf ihren Schleichwegen immer die Religion im Munde führen und stets ihre Parteiherrschaft erstreben.

Milder als der Mönch Bernhard waren die Theologen Hugo und Richard von dem Pariser Kloster zu St. Viktor. Sie nahmen eine gewisse Mittelstellung ein zwischen Scholastikern und Mystikern. Sie unterschieden drei Stufen der Frömmigkeit: Die erste ist der einfache Glaube auf Autorität hin, darüber steht die ihrer Gründe bewußte Vernunftüberzeugung, und endlich ist die höchste Stufe das Gottschauen, die mystische Anschauung der göttlichen Wahrheit, die das reine Herz in unmittelbarem Fühlen erfaßt. Auch Johannes

von Salisbury, der Freund Thomas Becket's, tadelte an der Scholastik ihre einseitige verstandesmäßige und im Begrifflich-formalen sich verlierende Dialektik und setzte ihr entgegen eine praktische Anweisung für das Leben der Gesellschaft.

Die üblen Folgen, die für Abälard der Ikarusflug seiner kühnen Dialektik gehabt hatte, machten die folgenden Scholastiker vorsichtiger, sie hielten sich enger an den überlieferten Stoff der Glaubenslehre. Erstmalig hat der Lombarde Petrus den ganzen kirchlichen Lehrstoff in den vier Büchern seiner „Sentenzen“ zusammengestellt als eine systematisch geordnete Sammlung von Lehrsätzen der Kirchenväter über Kirche, Welt und Mensch, Gottmensch, Sakrament und die Vollendung der Kirche. Man könnte sie die erste systematische christliche Dogmatik nennen. Sie sind das Textbuch für die spätere Arbeit der Scholastiker geworden. Es galt nunmehr, den so gesammelten Stoff zu einem logisch zusammenhängenden Ganzen zu gestalten, und dazu bediente man sich als formalen Hilfsmittels der aristotelischen Philosophie, die man durch Vermittelung der arabischen Philosophie kennen gelernt hatte. Bis dahin war Aristoteles in der christlichen Welt vollständig unbekannt, erst vom Ende des 12. Jahrhunderts taucht die Bekanntschaft auf und im 13. ist er das größte Licht am Himmel der Autoritäten, der Beherrscher des Denkens und „Meister derer, die wissen“, wie Dante ihn genannt hat. Er wurde die ebenso unantastbare Autorität der Weltweisheit, wie das Dogma die unantastbare Autorität der göttlichen Weisheit geworden war. Unter dem schweren Druck dieser beiden Fesseln haben die Scholastiker gearbeitet. Diese doppelte Tradition in ein einheitliches Ganzes zusammenzuarbeiten, das war die unlösbare Aufgabe, an der die Scholastik notwendig sich zerreiben mußte.

Albertus Magnus war der Polyhistor seiner Zeit. Er hatte alles damals vorhandene Wissen gesammelt und in seine scholastische Theologie, in sein dogmatisches System hineingearbeitet. Aus seiner Schule ging hervor Thomas von Aquino, der Doctor angelicus, wie ihn seine bewundernden Zeitgenossen nannten. In der „Summa theologiae“ hat Thomas kirchliche Tradition, neuplatonische Mystik und aristotelische Dialektik zu einem System verbunden, in dem nicht nur die mittelalterliche Kirche, sondern auch die heutige katholische Kirche den Inbegriff aller Wahrheit zu besitzen meint. In der Tat ist diese Summa des Thomas der treueste Ausdruck der mittelalterlichen Weltanschauung, wie sie aus der Mischung von antiker Philosophie und kirchlichem Dogma sich ergeben hat, ein zwiespältiger Bau aus gründlich verschiedenem Material: übervernünftige Glaubenslehren aufgebaut auf der Grundlage philosophischer Erkenntnis. Die Vernunft kann zwar nach Thomas die positiven Glaubenswahrheiten nicht beweisen, wie dies Anselm und Abälard gemeint hatten, aber sie kann sie auch nicht widerlegen. Indem sie nun ihre eigenen Schranken hinsichtlich des positiven Erkennens anerkennt, fordert sie selbst ihre Ergänzung durch Offenbarung, da sie nur durch die übernatürliche Offenbarung zu ihrem absoluten Ziel kommen kann, das in einem übernatürlichen Zustand transzendentaler Glückseligkeit im Schauen Gottes besteht. — Thomas bezeichnet das Wesen Gottes mit Aristoteles als reinste Tätigkeit, actus purus. Er ist das an sich schlechthin Einfache und wird nur von unserem Verstand unter verschiedenen Begriffen aufgefaßt. Auch die drei Personen der Dreieinigkeit sind, wie schon Augustin lehrte, als Beziehungen des göttlichen Denkens und Wollens zu fassen. Da nach Thomas die göttliche

Tätigkeit Denken ist, das sich selbst zum Gegenstand hat (*νόησις νοήσεως*), so ist der Sohn das selbsterschaffene Objekt und Abbild des göttlichen Denkens und der Geist das seines Wollens. Wie aber daraus drei Personen werden können, fragen Sie? Das weiß auch Thomas nicht. Das theologische Denken nimmt zwar einen gewaltigen Anlauf zum vernünftigen Erkennen des Dogmas, bleibt aber stecken in der starren Unbegreiflichkeit, Übervernünftigkeit des Dogmas. Bei allen Dogmen wiederholt sich dieselbe Sache in dem System dieses übrigens sehr scharfsinnigen Denkers, besonders in der Lehre von der Weltschöpfung und -Regierung. Er gibt zwar zu, daß es für die Vernunft, wie auch Aristoteles lehrte, die natürlichste Annahme wäre, daß die Welt keinen zeitlichen Anfang gehabt habe, sondern gleich ewig sei mit Gott, als die geteilte Erscheinung des einen ungeteilten göttlichen Wesens. Das wäre für die Vernunft das Wahrscheinlichere, aber gleichwohl hält es Thomas für nötig, auf Grund der Offenbarung den zeitlichen Anfang der Schöpfung zu glauben. Die göttliche Vorsehung ferner ist vernünftig zu denken als die Abhängigkeit aller endlichen Ursachen von der allbestimmenden allgemeinen oder ersten Ursache, von Gott, dessen Wirken sich offenbart in dem Zusammenhang aller endlichen Ursachen untereinander. Gleichwohl läßt Thomas dann doch diese Ordnung auch wieder gelegentlich aufgehoben werden und nimmt eine unmittelbare Wirkung der einen ersten Ursache in den Wundern an. — Der Mensch hat, wie Thomas mit Augustin lehrt, seine ursprüngliche Gerechtigkeit durch den Sündenfall verloren. Er ist aber dadurch nur einer übernatürlichen Zugabe zu seiner Natur verlustig gegangen, seine Natur selbst ist nicht verdorben worden; gleichwohl soll dann doch auch wieder die ursprüngliche Gerechtigkeit

die eigentliche Natur des Menschen sein. Die Erlösung ist vollbracht durch das Verdienst des unschuldigen Leidens Christi, das zwar an sich eine Leistung von unendlich überfließendem Wert war, das aber dennoch durch die eigenen verdienstlichen Leistungen der Christen fortgesetzt und ergänzt werden soll. Die Kraft zum Wirken des Guten wird dem Menschen durch die göttlichen Gnadenmittel der Sakramente eingegossen, dadurch wird er befähigt, gute Werke zu vollbringen, die dann Gott als seine eigenen Verdienste gelten lasse. Die Sakramente sind Mittel und Träger einer übernatürlichen Kraft; ihre Siebenzahl hat den Zweck, das ganze menschliche Leben von der Geburt bis zum Tode und in allen seinen gesellschaftlichen Beziehungen zu weihen. In der Messe tritt eine reale Verwandlung der Elemente ein und zugleich eine reale Wiederholung des Opfers Christi durch den zelebrierenden Priester. Im Bußsakrament übt die Kirche ihr Recht, zeitliche Strafen nach Belieben aufzuerlegen und zu erlassen, ja auch die jenseitigen Strafen unter bestimmten Bedingungen zu erlassen auf Grund ihres Besitzes des Gnadenschatzes, d. h. der aufgehäuften Verdienste der Heiligen, aus welchem sie dem Einzelnen je nach der Würdigkeit so viel spendet, daß er dadurch der zeitlichen oder jenseitigen Strafen entledigt wird. In dieser hierarchischen Gewalt der Kirche über das irdische und jenseitige Wohl der Menschheit gipfelt dieses dogmatische System. Merkwürdig genug, ein System, das sich auf Aristoteles, den heidnischen Philosophen und seine natürliche Vernunft stützt, dieses System gipfelt in jenem schlechthin Supranaturalen, der priesterlichen Macht über Diesseits und Jenseits. Da haben Sie das ganze Mittelalter mit seinen grellen Gegensätzen von Natur, Übernatur, Unnatur!

Dem Thomas, dem theologischen Meister der Dominikanermönche, trat als ebenbürtiger Gegner der scharfsinnige Theologe der Franziskaner, Duns Scotus, eigentlich der Schotte Johannes aus Duns, entgegen. Er war als Kritiker ebenso berühmt wie Thomas als Systematiker. Aber indem er die Thesen seiner Vorgänger kritisch zerpflückte, bereitete er die Auflösung der ganzen scholastischen Theologie vor. Das hing mit dem Grundgedanken der skotistischen Theologie zusammen. Wie Thomas nämlich Determinist war, war Duns Scotus Indeterminist; oder mit anderen Worten, wie Thomas das Wollen dem Erkennen unterordnete, so Duns das Erkennen dem Wollen. Modern würden wir sagen, der eine war Intellektualist, der andere Voluntarist. Die Freiheit Gottes wie des Menschen war der leitende Gesichtspunkt in der Theologie des Duns. Seine Ansicht war, daß Gott nicht etwas an sich kraft innerer Notwendigkeit Wertvolles als Verdienst gelten zu lassen brauche. Es ist Verdienst, nur weil Gott es so will. Demnach kann nicht mehr von der Notwendigkeit der Erlösung durch Christus die Rede sein, sondern man kann nur auf Grund der positiven Offenbarung glauben, daß es eben so Gottes Wille gewesen sei, die Leistung Christi als wie eine unendlich wertvolle zu akzeptieren, wie Gott auch die unvollkommenen Leistungen der Menschen kraft seines freien Willens als Verdienste gelten läßt, wie wir dies auf Grund der Autorität der Kirche glauben sollen. Beweisen aber lasse sich nichts. Die Glaubenssätze entziehen sich überhaupt dem vernünftigen Denken und sind ausschließlich Gegenstand des positiven Glaubens, der gerade um so verdienstvoller ist, je mehr er der Vernunft widerstrebt, also das Opfer des Intellekts bringt.

Von hier aus kam man bald zu der Behauptung der

doppelten Wahrheit, die das Seitenstück ist zu der doppelten Moral, über die wir früher gesprochen haben. Die Lehre der doppelten Wahrheit ist folgende: es gibt erstens die natürliche, durch Vernunft für die Philosophen erkennbare, zweitens die übernatürliche, von Gott geoffenbarte, von uns nicht natürlich zu erkennende, sondern auf Autorität hin zu glaubende Wahrheit. Diese beiden Wahrheiten stehen ganz unvereint neben- und gegeneinander und doch sollen beide gleich wahr sein. Das ist eine Zumutung an die Vernunft, die nicht zu ertragen ist; so gewiß es nicht zwei Vernünfte, sondern nur die eine Vernunft gibt, so gewiß gibt es auch nur eine Wahrheit. In der Lehre von der doppelten Wahrheit verrät sich der tiefe Zwiespalt, der durch das ganze Denken der späteren Scholastiker hindurchgeht. Unter der Maske eines unterwürfigen Autoritätsglaubens, wie ihn Duns Scotus fordert, verbirgt sich schon der skeptische Schalk. Und in Fragen, wie sie von der späteren Scholastik gestellt und ernsthaft behandelt wurden, wie z. B. der, ob Gott auch statt der menschlichen Natur die eines Esels oder eines Steines hätte annehmen können, in solchen Fragen offenbart sich nur die Selbstverhöhnung, die Bankrotterklärung der Scholastik.

Aus diesem Schiffbruch nun des scholastischen Denkens hat die M y s t i k das Christentum in das Heiligtum des Herzens hinübergerettet. Über die starren Verstandesbegriffe und logischen Schlüsse, die die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem vermitteln sollten und es doch nicht konnten, ging die Mystik zum unmittelbaren Gefühl der Einigung der Seele mit Gott zurück. Bald verband sich diese Mystik mit den spekulativen Gedanken des Plato und bereitet damit eine neue, von der religiösen Erfahrung ausgehende und zu freier Spekulation sich er-

hebende Theologie vor; bald beschränkte sie sich auf die praktische Weisheit, die in der Reinheit des Herzens und Lebens sich bewährt.

Hier haben wir zuerst zu reden von dem großen Meister der spekulativen Mystik: Meister Eckhart von Straßburg, von dessen Predigten und Schriften eine mächtige Bewegung der Geister, besonders in den Rheinlanden, ausgegangen ist. Er war wohl vertraut mit der heiligen Schrift und mit Kirchenvätern und Scholastikern, besonders mit Augustin und Thomas; aber er wollte nicht die Kirchenlehre begründen, sondern den Weg der Seele zu Gott wollte er zeigen. Für seine tiefreligiöse Spekulation schuf er sich selbst das sprachliche Gewand. Seine Predigten in allemannischer Sprache sind von einer hinreißenden Kraft und Beredsamkeit. Hatte die Kirche den Gedanken der Gottmenschheit zu einem unbegreiflichen jenseitigen Geheimnis gemacht, so machte ihn Eckhart zum Mittelpunkt der religiösen Erfahrung und zum Quellpunkt der religiösen Spekulation. Gottes wahres Wesen ist das, daß er nicht jenseits für sich bleibt, sondern sich als das Leben der Welt und der Menschheit offenbart. Ohne Kreatur wäre Gott nicht Gott, er kann uns so wenig wie wir seiner entbehren. Was die Kreaturen in Wahrheit sind, das sind sie in Gott, durch das Sein, das Gott selbst ihnen mitgeteilt hat. Das ist die Güte Gottes, daß er sich selbst allen mitteilt, doch nur in der menschlichen Seele ist Gott auf göttliche Weise. Die Seele ist daher die Ruhestatt Gottes, in der Ewiges und Zeitliches sich verbinden. Unser Geist ist der göttliche Funke in uns, darin die Einigung Gottes und der Seele sich vollzieht. Wie Gott alle Dinge in sich enthält, so ist dies ebenso der Fall bei unserer Seele, sie ist der Mikrokosmos, darin alle Dinge enthalten sind und zu Gott zurück-

geführt werden. Darum ist auch zwischen dem Sohn Gottes und der Seele kein Unterschied. Die Menschheit selbst ist der einzige Sohn, den der Vater ewig geboren hat, aber der einzelne Mensch freilich ist nur eine beschränkte Erscheinung des menschlichen Wesens überhaupt. Lege ich nun die Schranken der Selbstheit, die mich von anderen trennen, ab und kehre zurück zur Einfalt meines Geisteswesens, dann bleibt nur das reine Wesen der Seele zurück, das mit dem Wesen der Gottheit so eins ist, daß insofern die Seele geradezu selbst Gott und Schöpfer aller Dinge heißen kann. Was uns von Gott trennt, ist nur der trügerische Schein der Selbstheit, die unser Wollen fesselt; deshalb muß sich der Mensch der Fessel der Selbst- und Kreaturliebe ent schlagen, nichts wissen und begehren als Gott und Gott in der Stille des Gemütes erfahren. „Soll Gott i c h mit dir machen, so muß du zu n i c h t geworden sein, mußst verzichten auf das eigene Wollen und Meinen und die Seele rein an Gott hingeben, nichts mehr wollen als was er will; dann brauchst du nicht erst um Gerechtigkeit zu sorgen, sondern magst Gott in dir wirken lassen und bist in deiner Gottesliebe schon deiner Seligkeit gewiß, die fortan kein Übel der Zeit mehr zerstören kann. Darin geschieht immerfort dieselbe Menschwerdung Gottes wie in Christus; denn der Vater hat den Sohn nicht bloß in der Ewigkeit geboren, sondern gebiert ihn immerfort in der Seele des ihm ergebenen Menschen, und was der Sohn in Christus uns gelehrt hat, das ist eben nur das, daß auch wir dieselben Gottessöhne seien.“ — Mit diesen Gedanken, die jene Zeit weit überflogen, reicht der Meister von Straßburg über fünf Jahrhunderte hinweg seine Hand den klassischen deutschen Denkern der Neuzeit.

Seine Nachfolger in Süddeutschland und in den Nieder-

landen, die Tauler und Suso, Ruysbroek und Thomas von Kempis, haben seine spekulativen Gedanken mehr beiseite gelassen und sich auf den ethischen Gehalt seiner Mystik beschränkt, diesen aber überwiegend nach der asketischen, weltflüchtigen Seite hin ausgeführt. Nur in dem unbekanntem Verfasser der „Deutschen Theologie“ (wir wissen nur, daß er zu den Deutschherren von Frankfurt a. M. im 14. Jahrhundert gehört hat) ist wieder der ganze Genius Eckharts erstanden. Hier halten sich überall die tiefe Wesenserkenntnis und praktische Ethik das Gleichgewicht. Mit Eckhart sagt der Verfasser: „Gott ist aller Seienden Sein, aller Lebendigen Leben, aller Wissenden Weisheit, alle Dinge haben ihr Wesen wahrer in Gott als in sich selber und auch all ihr Vermögen, Wissen, Leben und was sonst; Gott wäre anders nicht alles Gute. So ist es denn alles gut und Gott wills haben und ist es also nicht wider ihn. Nur eines ist wider ihn: die Sünde, und diese ist nichts anderes als daß die Kreatur anders will als Gott.“ — Mit größter Entschiedenheit wendet sich der Verfasser gegen die „freien Geister“, die aus der mystischen Gotteinheit einen sittlichen Indifferentismus und egoistisches Übermenschentum folgerten. Er fragt: „Was ist denn ein vergotteter oder göttlicher Mensch? Dies zur Antwort: Der durchleuchtet und durchglänzt ist mit dem göttlichen Lichte und entzündet und entbrannt mit der göttlichen Liebe! Licht oder Erkenntnis aber ist und taugt nichts ohne Liebe. Ob sich einer auch viele Vorstellungen macht von Gott und seinen Eigenschaften und meint, er wisse ganz genau, was Gott ist: hat er nicht Liebe, so wird er nicht göttlich oder vergottet. Ist aber rechte Liebe dabei, so muß sich der Mensch zu Gott halten und lassen, was nicht Gottes ist und Gott zuwider ist. Solche Liebe vereinigt den Menschen mit

Gott, daß er nimmer von ihm geschieden wird. Wo aber wahres Licht und wahre Liebe ist, da ist auch Christus, beides ist in Wahrheit eines.“ — Leider reicht die Zeit nicht mehr zu näherem Eingehen auf diese tief sinnige Schrift, an der bekanntlich Luther ein solches Gefallen hatte, daß er sie zweimal mit Vorrede herausgegeben hat. Neuestens ist sie unter dem Titel: „Das Büchlein vom vollkommenen Leben, Eine deutsche Theologie“ in kritisch hergestelltem ursprünglichem Text mit einer trefflichen Einleitung herausgegeben worden von Herm. Büttner. Ich rate Ihnen, sich dieses Büchlein anzuschaffen, seine Lektüre wird Sie gewiß fesseln.

Ausgang des Mittelalters.

Wir wollen heute die letzte Periode des Mittelalters, die die drei Jahrhunderte von Innocenz III. bis zur Reformation umfaßt, kurz überblicken. Als Hauptpunkte sind hier zu unterscheiden: erstens die Zersetzung der päpstlichen Hierarchie, zweitens das Aufkommen neuer Stützen und Organe der Kirche in den Bettelmönchsorden der Franziskaner und Dominikaner, ferner drittens die wachsende Opposition gegen das kirchliche System im Bewußtsein der Laien und auch einzelner Theologen, viertens endlich das Erstarken eines neuen weltlichen Bildungs-ideals. Dieser letzte Punkt soll das nächstmal zur Sprache kommen. Heute zunächst also über die Zersetzung der päpstlichen Hierarchie.

Der Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum entbrannte nach dem Tode Innocenz III. aufs neue mit größter Leidenschaft von beiden Seiten. Der große Stauferkaiser Friedrich II. wurde von Gregor IX. mit den geistlichen Waffen des Bannes und mit den weltlichen der Empörung der oberitalienischen Städte bekämpft. Aber Friedrich war glücklicher als seine Vorgänger. Seiner überlegenen Macht beugte sich Italien und seine überlegene Bildung spottete des päpstlichen Bannes. In der Tat war Friedrich an wissenschaftlicher Aufklärung und staatsmännischem Blick seinem ganzen Jahrhundert weit voraus. Statt vor dem päpstlichen Banne sich zu fürchten, wie es die Kaiser vor

ihm getan, kehrte er den Spieß um. Er erhob in einem offenen Brief an die Fürsten die schwersten Anklagen gegen den Papst: „Bedauert, ihr Fürsten, die Kirche, denn ihr Haupt ist schwach, ihr Fürst ein brüllender Löwe, in ihrer Mitte sitzt ein ungetreuer Mann, ein besudelter Priester, ein wahnwitziger Prophet! Uns freilich geht solches Unheil am nächsten an und wir fühlen am härtesten die Folgen päpstlicher Untaten, aber unsere Schmach ist zuletzt auch die eure und eure Unterjochung scheint leicht, sobald der römische Kaiser bezwungen ist. Nicht schreiben wir dies, als ob uns die Macht zur Abwendung des Unheils fehlte, sondern damit die ganze Welt einsehe, daß die Ehre aller weltlichen Fürsten angegriffen ist, wenn man einen beleidigt.“ In einem zweiten Briefe an die Christenheit wird die apostolische Armut der unersättlichen Habsucht des Papstes gegenübergestellt, und damit das hierarchische System an seiner verwundbarsten und auch für die Laien ärgerlichsten Stelle getroffen. An Heinrich III. von England schrieb Friedrich, es wäre ein Werk der Liebe, würde man den Geistlichen ihre Reichtümer nehmen und sie zum apostolischen Wandel und zur Demut ihres Meisters zurückführen. Aber an die Ausführung solcher kühnen Reformpläne war bei dem Staufenkaiser nicht zu denken, dessen Macht zersplittert wurde durch die italienische Herrschaft. Solange er lebte freilich, war sein Geist allen Intrigen der Päpste gewachsen, aber nach seinem Tode brach das Unheil über sein Haus herein. An Italien hat sich das staufische Kaiserhaus und mit ihm, können wir sagen, die alte deutsche Kaisermacht verblutet. Aber der Sieg der Päpste war doch teuer erkaufte. Sie hatten die Franzosen gegen die deutschen Kaiser zu Hilfe gerufen, und die Folge war, daß sie nun unter den maßgebenden Einfluß der französischen Könige kamen.

Zwar Bonifaz VIII. hat zu Ende des 13. Jahrhunderts noch einmal die Rolle des großen Papstes Innocenz III. zu spielen versucht. Aber der Erfolg zeigte, wie die Zeiten sich geändert hatten. Der von Bonifaz beleidigte König Philipp von Frankreich suchte und fand seinen Rückhalt am französischen Volk: er berief in den Reichstag neben Adel und Klerus auch den dritten Stand, das Bürgertum, dessen nationales Selbstgefühl auf seiten des Königs gegen Rom stand. Dieser Reichstag ließ sofort die fremdländischen Prälaten verhaften und ihre Güter einziehen. Darauf erklärte der Papst in der berühmten Bulle Unam sanctam, daß jede menschliche Kreatur dem Papste untertan sei bei Verlust der Seligkeit. Der König Philipp aber ließ die Verkünder der Bulle verhaften und den Papst in der Reichsversammlung der Ketzerei anklagen, weil er sich Untrüglichkeit anmaße und damit die Menschen zur Abgötterei verleite. Das Interdikt über Frankreich war die Antwort des Papstes und die Belehnung des deutschen Königs mit der Herrschaft über Frankreich. Aber das half nichts. Die Kraft der römischen Flüche hatte sich gebrochen an dem einmütigen Widerstand des französischen Volkes, das für seinen König eintrat gegen den römischen Papst. Darin ist das französische Volk immer musterhaft gewesen und wir können es nur bewundern, beneiden! Da konnte nun Philipp, auf sein Volk gestützt, es wagen, den Papst selbst zu Anagni gefangen zu nehmen und aller seiner Schätze berauben zu lassen. Zwar wurde er bald wieder befreit, aber er starb nach kurzer Zeit in Rom am gebrochenen Herzen. Seine Niederlage war der Anfang des Zerfalls der päpstlichen Weltherrschaft, gegen die sich jetzt der nationale Geist der Völker erhoben hat. Der französische Papst Klemens V., der seine Wahl durch Zugeständnisse

an Philipp von Frankreich erkaufte hatte, nahm als erster seinen Sitz in der kleinen Stadt Avignon in Südfrankreich, und damit begann 1305 das 72jährige sogenannte babylonische Exil des Papsttums. Die Päpste dieser Zeit waren einfach Werkzeuge des französischen Königs, was natürlich ihrem Ansehen bei den anderen Völkern nicht zustatten kam.

Der Streit zwischen dem deutschen Kaiser Ludwig dem Bayer und dem französischen Papst Johann XXII. gab den Anlaß zu der ersten literarischen Fehde über die prinzipiellen Rechte von Staat und Kirche. Des Papstes Verteidiger in diesem Streite, Augustinus Triumphus schrieb, der Papst als Gottes Statthalter in der Fürsorge für alle Königreiche der Welt könne alle Könige absetzen, wenn er wolle; denn auch die Könige sind seine Beamten. Dagegen schrieb der gelehrte Freund des deutschen Königs, Marsilius von Padua, eine Denkschrift: Defensor pacis — Verteidiger des Friedens —, worin er die Selbständigkeit des Staates nachdrücklich verteidigte, die Aufhebung des Kirchengutes empfahl, allen weltlichen Zwang in Glaubenssachen und die Gültigkeit des päpstlichen Interdikts verwarf, ja auf die heilige Schrift als alleinige Autorität sich berief und an ein allgemeines Konzil aller Gläubigen appellierte. Marsilius machte auch erstmals von der historischen Kritik als einer Waffe gegen die Hierarchie Gebrauch, indem er die Sage von dem Bischofsamt Petri in Rom als erster bezweifelte und als grundlose Sage nachzuweisen suchte. Außer diesen kühnen theoretischen Behauptungen, in denen wir in der Tat den Marsilius über seine Zeit weit hinausragen sehen, hat der Konflikt des deutschen Kaisers Ludwig mit dem Papst die praktische Folge gehabt, daß die Kurfürsten auf dem Kurfürstentage zu Rense festsetzten, daß ein deutscher König allein auf der Wahl durch die Kur-

^{„beefen“}
fürsten bestehe, unabhängig von jeder päpstlichen Einrede. So hat auch in den deutschen Fürsten endlich die fremde Anmaßung das Gefühl nationaler Selbständigkeit geweckt. Leider aber hat es Ludwig nicht, wie der französische König verstanden, sich nun auch entschieden und folgerichtig auf diese nationalen Gefühle zu stützen.

Bald nach der Rückkehr des Papstes Gregor XI. nach Rom begann das Schisma zwischen dem italienischen Papst Urban VI. und dem französischen Papst Klemens VII., die sich gegenseitig exkommunizierten. Auch die Bischöfe und Mönchsorden zerfielen in Anhänger des einen oder des anderen, kurz eine heillose Konfusion in der ganzen Kirche war die Folge. Um diesem Übel zu steuern, forderte die Universität von Paris ein allgemeines Konzil, das eine Reform der kirchlichen Mißstände überhaupt in Angriff nehmen sollte. Dieses Konzil wurde in der Tat nach Pisa ausgeschrieben. Aber es verlief erfolglos, da die beiden unwürdigen Päpste zwar abgesetzt wurden, aber an ihre Stelle Johann XXIII. trat, ein ehemaliger Seeräuber und notorischer Verbrecher. Er wurde dann auch auf dem nächsten Konzil zu Konstanz 1415 abgesetzt und für ihn Martin V. gewählt, ein kluger Diplomat, der die Reformbeschlüsse des Konzils dadurch zu vereiteln wußte, daß er Separatverträge mit den einzelnen Nationen abschloß und die Appellation vom Papste und gegen den Papst an ein Konzil für häretisch erklärte. Dem gegenüber erklärte die Reform-Partei, die durch den französischen Kanzler Gerson kraftvoll vertreten wurde, die Ansicht, daß ein allgemeines Konzil über dem Papst stehe, gestützt auf die Autorität Christi. Durch die Bemühungen Gersons und seiner Anhänger kam wirklich das dritte Reformkonzil zu Basel zustande, das von 1431—49 tagte. Aber es hat eben-

sowenig erreicht. Seine Reformdekrete, die auf die Selbständigkeit der Nationalkirchen und die Beschränkung der päpstlichen Macht abzielten, scheiterten an dem Protest der italienischen Papstpartei, an der Schwäche der deutschen Fürsten und an der Verschlagenheit des kaiserlichen Ministers Aeneas Sylvius, der später als Pius II. den päpstlichen Stuhl bestieg. Er gehörte anfangs zur Reformpartei, aber aus Klugheit, da er merkte, wie die Dinge liefen, wandte er sich der päpstlichen Partei zu und wußte den schwachen Kaiser Friedrich III. zu bereden, daß er alle Errungenschaften der Reformkonzilien in dem Aschaffener Konkordat wieder preisgab. Klüger waren wieder die Franzosen. Sie hatten die Gunst des Augenblicks auszunützen gewußt in der Sanktion von Bourges, wo die Baseler Dekrete zur Grundlage der Selbständigkeit der gallikanischen Kirche wurden. Dies klägliche Scheitern der Reformversuche der Konzilien hatte gezeigt, daß eine Reform der Kirche von oben, von Kaiser und Papst aus, unmöglich war, daß eine wirkliche Erneuerung der Kirche von unten her aus dem Volke selbst, aus dem persönlichen Gewissen der Christen kommen müsse.

Die letzten Päpste des ausgehenden Mittelalters waren nur noch weltliche Fürsten, Feldherren, auch Mäzene der Kunst, im übrigen aber richtige Heiden nach Gesinnung und Wandel. Innocenz VIII. wurde Vater Roms genannt wegen seiner zahlreichen unehelichen Kinder; seine berühmte „Hexenbulle“ wurde die Grundlage zu den grauenvollen Hexenverfolgungen, die auf Jahrhunderte hinaus unsägliches Elend über die Christenheit gebracht haben. Alexander VI. und sein Sohn Cesare Borgia waren Virtuosen des Lasters ohne Scham und Gewissen. Julius II. war ein tapferer Krieger, kluger Staatsmann, Mäzen der

Kunst, aber im übrigen nichts weniger als ein Geistlicher. Leo X. war ein humorvoller Freund der italienischen Humanisten und teilte die heidnische Denkart derselben. Es wird von ihm das Wort berichtet, bei dem wir zwar nicht kontrollieren können, ob es genau so von ihm gesprochen ist, das aber charakteristisch ist für das Renommee, in dem er stand: „Man weiß, wie viel die Fabel von Christus uns genutzt hat.“ So war das Papsttum bei der Selbstverhöhung seiner religiösen Grundlage angekommen, seine Idee hatte sich ausgelebt, sein Recht war verwirkt. Damit soll zwar nicht gesagt sein, daß es nie ein Recht gehabt habe, daß es früher nicht eine heilsame Institution zur Erziehung der rohen Völkerwelt gewesen sei. Seine Rechte aber, die es zu seiner Zeit gehabt, waren mit der Reformation und vielleicht schon etwas früher verwirkt, und zwar für immer.

Von diesem Zerfall der Hierarchie müssen wir noch einmal den Blick zurückrichten auf ihren Höhepunkt im Anfang des 13. Jahrhunderts. Damals gewann sie ihre mächtigste Stütze an den Bettelmönchen, den Franziskanern und Dominikanern.

Stifter der ersteren war der heilige Franz von Assisi, der liebenswürdigste unter allen Heiligen der katholischen Kirche. Eine wahrhaft kindlich reine Seele voll Liebesglut zum leidenden Heiland und zu allen Armen und Kranken, ja überhaupt zu aller Kreatur; denn auch in den Tieren und Blumen, in Sonne und Sternen, in Wind und Wasser und Feuer sah Franziskus seine lieben Brüder und Schwestern — eine enthusiastische Alliebe, in der ein neues ästhetisch-mystisches Naturgefühl zum Durchbruch gekommen ist, verheißungsvoll wie das Morgenrot eines dämmernden Tages. Nach lustig verlebten Jugendjahren war über den jungen Franziskus der tiefe Schmerz über die

Eitelkeit aller irdischen Dinge gekommen, ein tiefer Welt-schmerz, wie er früher schon viele in die Einsamkeit ge-trieben hatte. Auch Franziskus suchte zuerst seinen Frieden, indem er als Einsiedler bei einem kleinen Kirchlein bei Assisi, der Portiuncula Kirche, lebte. Dann aber schlug ihm ins Herz das bei der Messe gehörte Wort von der Sen-dung der Jünger ohne Schuhe und Stab, ohne Geld und Gürtel. „Das ists, was ich suchte!“ rief er triumphierend aus. Und alsbald legte er Gürtel, Sandalen und Stab von sich und machte sich auf den Weg, seinem Volke das Evan-gelium von Jesus zu predigen, Buße zu verkünden, Ent-sagung der Welt und damit Frieden mit Gott. Bald gesellten sich um ihn neubekehrte Genossen aus den unteren Volks-schichten, die bettelnd und predigend umherzogen. Schon Franziskus hatte die feste Zuversicht, daß aus dieser kleinen und töricht erscheinenden Schar der Herr ein großes Volk bis zu den Enden des Erdkreises machen werde, und er war sich der bedeutenden Mission seines Werkes wohl bewußt. Er wollte aber nicht ohne den Segen der Kirche gehen, und um ihn zu erbitten, ließ er sich jetzt von dem Bischof von Assisi dem Papst Innocenz III. vorstellen. Der soll ihn zuerst sehr hochfahrend und hart aufgenommen haben, dann aber ließ er durch die demütige Unterwerfung des Franziskus sich bewegen, ihm den Segen zu erteilen und die Erlaubnis zum Predigen zu geben, obgleich Franziskus der Priesterweihe entbehrte; nur die förmliche Bestätigung behielt er sich noch vor. Immerhin konnte Franz schon anfangen mit der Organisation seiner Genossen, die sich Minoriten — die Geringeren als die anderen — nannten. Sie sollten nicht an ein Kloster sich binden, sondern als Wanderprediger, als Seelsorger, als Armen- und Kranken-pfleger hinausgehen und nur alle zwei Jahre um Pfingsten

sich versammeln bei der Portiuncula Kirche. Gegen die Frauen war Franz (wie Buddha) anfangs von Mißtrauen und Mißachtung erfüllt, aber durch Clara Scifi wurde er umgestimmt, die ihn hoch verehrte und ihn bat, ihr Brautführer zum Herrn zu werden: Franz entführte sie förmlich, natürlich mit ihrer Zustimmung, aus dem elterlichen Hause, brachte sie in ein befreundetes Nonnenkloster, schnitt ihr persönlich das Haar ab und weihte sie zur Nonne. Es war ein reines, zartes, ganz platonisch-romantisches Verhältnis zwischen dem heiligen Franz und seiner schwärmerischen Freundin Clara Scifi. Ihr zuliebe gründete er den Orden der Klarissinnen, der der weibliche Teil des Franziskanerordens wurde. An den Franziskaner Mönchs- und Nonnenorden schloß sich als dritter weiterer Kreis der der Laienbrüder und -Schwestern unter dem Namen der Tertiärer, die weltlich und ehelich blieben und nur zu einem frommen Leben in Erfüllung aller kirchlichen Pflichten sich verpflichteten. Diese Tertiärer wurden die volkstümliche Grundlage der Bettelorden, die dadurch einen tiefgreifenden Einfluß auf alle Stände und besonders auf die untersten Volksmassen gewonnen haben.

Nach seinem Tode wurde Franziskus der Gegenstand zahlreicher Legenden und wurde als Wunderheiland, als Abbild des Erlösers gefeiert, der sogar — nach einem allerdings nicht ganz verbürgten Berichte — dessen Wundenmale getragen haben soll. Die Anrufung des Verstorbenen in allen Nöten galt als so wirksam und wunderkräftig, daß von ihm der Spruch aufkam: „Er erhört selbst die, die Gott nicht erhört.“ Er ist also barmherziger oder mächtiger als der liebe Gott selbst. Protestantische Eiferer haben das als Gotteslästerung verschrien. Sie übersahen dabei, daß hier nur derselbe Trieb der Verehrung menschlicher Mittler

sich äußerte, der ja auch der Verehrung Jesu zugrunde lag. Jedenfalls hat Franziskus von Assisi, der mit dem evangelischen Armutsideal nicht bloß sentimental spielte, sondern vollen Ernst machte, ungleich mehr Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit Jesus gehabt, als alle Reformatoren des 16. Jahrhunderts und vollends als die modernen Protestanten, die die Rückkehr zum Urchristentum nur theoretisch predigen, praktisch nicht entfernt daran denken! Das unterliegt doch wohl keinem Zweifel für den unbefangenen Historiker. Dabei erhebt sich allerdings die Frage: warum ging nicht von Franziskus schon die entscheidende Reform der Kirche aus? Darauf ist die Antwort: Weil ihm bei aller Jesusliebe und -Nachahmung eben der paulinische Christusgeist, der Geist der persönlichen Freiheit in Gott fehlte, und dafür der gesetzlich-kirchliche Geist, der die Persönlichkeit knechtet, zu übermächtig in ihm war. Eben durch diese kirchliche Devotion unterschied sich das Franzische Armutsideal von dem der häretischen Waldenser. Es muß allerdings zugegeben werden, daß eben die Unterwerfung unter die päpstliche Herrschaft den Fortgang und Bestand des Lebenswerkes des Franziskus verbürgte. Aber dasselbe war für dessen innere Reinheit verhängnisvoll. Als mächtigstes Werkzeug der Kirche wurde der Franziskanerorden sehr bald ein Hauptvertreter aller kirchlichen Mißstände, des Aberglaubens, der hierarchischen Selbstsucht und sittlichen Korruption. Das Armutsgelübde hinderte die Franziskaner nicht, die prächtigsten Klöster zu bauen, die größten Reichtümer zu sammeln, indem sie behaupteten, daß sie nur die Nutznießer all' dieser Reichtümer seien, während der Papst ihr eigentlicher Besitzer wäre. Natürlich war dies nur eine formale Fiktion. Das Papsttum zu verherrlichen, hat sich kein Orden so eifrig gezeigt wie die

Franziskaner und die gleichzeitig mit ihnen entstandenen Dominikaner, die von Dominikus gestiftet waren, und die es zu ihrem Hauptverdienst rechneten, die Häretiker zu bekehren oder zu unterdrücken. Sie sind denn auch die kräftigsten Meister der Inquisition — der Ketzeraufspürung — geworden; diesen traurigen Ruhm haben sie vor allen Orden voraus. Im Kampf der Päpste mit den Königen und Kaisern waren die Bettelmönche die streitbare Truppe des Papstes, die die Völker aufhetzten gegen die weltliche Obrigkeit zugunsten des Papstes. Auch der schmachvolle Ablaßhandel, durch den sie Sündenvergebung gegen Geld verschafften, lag in ihren Händen. Dieser Ablaßhandel war infolge der Kreuzzüge entstanden und bedeutete anfangs die Ablösung einer anderweitigen Leistung, wie der gelobten Teilnahme am Kreuzzuge oder ähnlichen Wallfahrten, aber bald galt er auch als Ablösung aller von der Kirche zu verhängenden diesseitigen und jenseitigen Strafen und so wurde er schließlich zum Mittel, sich Sündenvergebung und Schulderlaß zu erkaufen. Freilich gingen aus den Bettelmönchen auch bedeutende Theologen hervor, wie Thomas von Aquino, der Dominikaner, Duns Skotus, der Franziskaner. Aber im allgemeinen waren die Bettelorden der Sammelpunkt alles lichtscheuen Aberglaubens; die Franziskaner waren die erbittertsten Feinde aller wissenschaftlichen Regungen der humanistischen Gelehrten. Und so bestätigt die Geschichte der Bettelmönchsorden, was auch das Scheitern der Reformkonzilien gezeigt hatte, daß nämlich aus der römischen Papstkirche eine innere Erneuerung der Christenheit nicht mehr zu erwarten war.

Der Instinkt des einfachen Volksbewußtseins hatte das längst gefühlt. Daher war die religiöse Erweckung der letzten mittelalterlichen Jahrhunderte meistens von feind-

licher Haltung gegen Kirche und Klerus. So war es auch bei den Waldensern. Ihr Stifter war ein reicher Bürger Lyons, Petrus Waldus, der durch das Lesen der evangelischen Schriften begeistert wurde für das Ideal der evangelischen Armut und für die apostolische Predigt. Waldus wollte anfangs nicht brechen mit der Papstkirche, sondern suchte für die Laienpredigt die päpstliche Ermächtigung nach, die auch zugesagt, aber bald wieder entzogen wurde wegen Verdachts der Ketzerei. Ein neuer Versuch des klugen Innocenz III., die „Bruderschaft der Armen“ in der Kirche zu erhalten, hatte keinen dauernden Erfolg. Die strengere Partei unter den Waldensern sagte sich bald ganz los von der Kirche und erklärte sie für eine Synagoge der Übeltäter, für die babylonische Hure, ihre Diener für Mietlinge, blinde Blindenführer, an deren Stelle die apostolischen Wanderprediger treten sollten. Sie leugneten die Schlüsselgewalt des Papstes, die Fürbitte der Heiligen und die Lehre vom Fegfeuer usw. Aber bei aller Opposition gegen den Klerus bildeten sie doch aus der eigenen Mitte wieder einen Klerus in den vollkommen Besitz- und Ehelosen, die in mehrere hierarchische Grade sich teilten und die allein das Sakrament spenden durften. Die Waldenser hielten also an der Idee der Priesterkirche fest und verwarfen nur die Erscheinung derselben im römischen Klerus. Später wurden sie mit den Hussiten und mit der Reformation Luthers bekannt und haben, wie es scheint, manche Änderung und Reinigung ihrer früheren Lehren angenommen. — Die „Apostelbrüder“ waren radikaler als die Waldenser. Sie haben den Untergang der päpstlichen Hierarchie durch das siegreiche Vorgehen eines Königs geweissagt. Aber mit der Aufhebung der kirchlichen haben sie auch die der bürgerlichen Ordnung gefordert. Ein furchtbares Blutbad

vernichtete den größten Teil ihrer Anhänger. — Die „Brüder des freien Geistes“ haben den Pantheismus des Pariser Theologen Amalrich von Bena sich angeeignet und ausgeführt zu einem praktischen Indifferentismus, der jenseits von Gut und Böse lag, sie forderten Gleichheit und Freiheit, auch Güter- und Weibergemeinschaft. — Harmloser waren die „Gottesfreunde“ im Elsaß und die von Gerhardt Groot gestifteten „Brüder des gemeinsamen Lebens“ am Niederrhein. Sie pflegten eine praktische Frömmigkeit nach Art der Mystiker, eines Tauler, Ruysbroek, Thomas von Kempis. Sie waren gegen die Kirche gleichgültig, aber nicht feindlich gesinnt. Doch waren sie zu weltflüchtig und von zu engem Gedankenkreise, als daß sie direkt auf Erneuerung der Kirche hätten hinwirken können.

Der vorzüglichste Vorläufer der Reformation war John Wiclif, der bedeutende Oxforder Theologe, der zuerst als der tapfere Verteidiger seiner Universität gegen die unverschämte Aufdringlichkeit der Bettelmönche und der französischen Päpste sich einen Namen machte. Als er von Papst Urban VI. verurteilt worden war, schritt er zur Opposition gegen das ganze Kirchenwesen vor. Den Papst bezeichnete er als den apokalyptischen Menschen der Sünde und seine Verehrung als gotteslästerliche Abgötterei, die Bettelmönche als das Heer des Antichristen, die Transsubstantiationslehre — Brotverwandlungslehre — für eine ebenso unevangelische wie unvernünftige Irrlehre. Die wahre Kirche ist nach Wiclif nichts anderes als die Gemeinschaft der zur Seligkeit Erwählten, unter denen es keinen Unterschied von Priestern und Laien gebe. Nur Christus ist als Haupt und die Heilige Schrift als alleiniges Gesetz anzuerkennen. Diese allein gültige Weisheitsquelle zum Allgemeingut aller zu machen, begann Wiclif eine Über-

setzung der Bibel ins Englische, was ihm von der Hierarchie als Eingriff in ihr Vorrecht und als Profanierung des Heiligen schwer verübelt wurde. Besonders scharf und treffend ging er gegen den Ablasshandel vor, der Schuld und Verdienst als etwas Dingliches, vom persönlichen Willen ablösbares behandle, womit alle persönliche Verantwortung aufgehoben wäre. Damit ist das katholische Kirchensystem an seinem schlimmsten, verwundbarsten Punkte getroffen, wie dies ja auch später bei Luther geschah. Das Konstanzer Konzil hat Wiclif noch nach seinem Tode verurteilt und seinen Leichnam ausgraben und verbrennen lassen.

Durch Wiclif wurde Huß zu seinen Ansichten über die Kirche geführt. Er wirkte im Sinne Wiclifs in Prag und wurde von Papst Johann XXIII. gebannt. Er appellierte an Christus und ein allgemeines Konzil. Er wurde denn auch vor das Konstanzer Konzil geladen, und mit einem Sicherheitsgeleitschreiben Kaiser Sigismunds ging er dahin. Leider ließ sich Sigismund nun von den römischen Prälaten bereden, daß dem Ketzer kein Wort zu halten sei, und gab den armen Huß dem Haß seiner theologischen und nationalen Feinde preis. Er wurde im Sommer 1415 verbrannt. Aber die Flamme seines Scheiterhaufens zündete weit hinaus in den Hussitenkriegen, den Anfängen der späteren Religionskriege.

II.

Entwicklung des Christentums seit der Reformation.

Renaissance und deutsche Reformation.

Wir haben in der vorigen Stunde gesehen, wie die Christenheit seit dem 14. Jahrhundert erfüllt war von dem lebhaften Gefühl eines tiefgehenden Zwiespaltes zwischen Idee und Wirklichkeit der Kirche und von dem Bedürfnis einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, und wie dennoch alle Reformversuche, die offiziellen der Konzilien sowohl als auch die häretischen der Sekten und einzelner Theologen, immer und allemal wieder fruchtlos scheiterten. Da erhebt sich die Frage, woher das wohl kommt, warum die Reformation, die so lange schon als Bedürfnis gefühlt war, nicht auch längst früher als durch Luther eingetreten ist? Nun, ich denke, es sind wesentlich zwei Ursachen, die dieser Erscheinung zugrunde liegen. Einmal war zu Anfang des 15. Jahrhunderts der Boden noch nicht für eine allgemeine Reformation genügend vorbereitet. Die kirchliche Weltanschauung hielt die Menschen noch zu fest in ihrem Bann gefangen und ihr Gesichtskreis war ein zu enger, die Geister waren noch nicht zum Bewußtsein persönlicher Selbständigkeit erwacht. Diese erste Vorbedingung der gelingenden Reformation hat die Renaissance zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts gebildet. Und dann kam als Zweites hinzu die Konzentrierung des religiösen Strebens in einem durchschlagenden und allgemeinverständlichen religiösen Gedanken, wie er nur in einer Persönlichkeit von solch tiefer Religiosität und zugleich

von so allgemeiner Volkstümlichkeit möglich war, wie sie eben in der Person Luthers erstanden ist.

Unter der Renaissance verstehen wir im allgemeinen die Wiederbelebung der Wissenschaften im 14. und 15. Jahrhundert. Eigentlich war es aber viel mehr als eine bloß literarische Bewegung. Die Renaissance ist das Erwachen einer freien Denkweise und einer natürlichen Gefühlsweise, deren Vorbilder man in den Menschen des griechisch-römischen Altertums suchte, die Erhebung der Persönlichkeit zum Bewußtsein ihrer natürlichen Menschenrechte gegenüber allen Fesseln der kirchlichen Dogmen und Sitten. Man war es satt, die Welt nur durch die Brille der scholastischen Scheinwissenschaft zu betrachten, man sehnte sich nach den Quellen einer reineren Wahrheit und Schönheit, und diese glaubte man in der Kunst, in der Dichtung und in der Philosophie des griechisch-römischen Altertums zu finden. So berief man Lehrer der griechischen Sprache und Literatur aus Konstantinopel nach Italien, die Manuskripte der Dichter, Philosophen und Geschichtsschreiber wurden gesammelt. Und zwar wurde der Philosoph Plato zum Lieblingslehrer dieser neuen Denker. Man grub alte Kunstschatze, die unter dem Schutt der Jahrhunderte vergraben waren, aus. Alle diese Kunst- und wissenschaftlichen Schätze wurden in Museen und Bibliotheken gesammelt und an ihrem Studium bildete man sich in Geschmack und Stil und suchte seinen Gesichtskreis zu erweitern. Freilich blieb es bei den italienischen Humanisten meistens bei der bloßen Nachahmung der antiken Form in Prosa und Poesie und zugleich Nachahmung der heidnischen Lebensweise, in der das Natürliche in Loslösung von Zucht und Sitte bestand. Dabei dachte man nicht entfernt an eine Erneuerung der Religion und Kirche. Die Humanisten be-

quemten sich äußerlich den kirchlichen Ordnungen an, machten im übrigen aber durchaus kein Hehl aus ihrer Verachtung der kirchlichen Lehren. Daß dieser Indifferentismus nicht der Boden war, aus dem eine positive Reform hervorgehen konnte, versteht sich von selbst.

Anders wurde dies, als die humanistischen Wissenschaften sich bei den Völkern nördlich der Alpen verbreiteten und hier in den Schulen der Reichsstädte und auch in einzelnen Hochschulen ihre Pflegestätte fanden. Da erwachte am Studium der Alten ein ernster Geist wissenschaftlicher Forschung und Prüfung, der es sich bald nicht nehmen ließ, zu den Quellen der Religion in den heiligen Schriften der Bibel zurückzukehren. Diesem neuen Geistesdrang kam im rechten Augenblick die neue Erfindung der Buchdruckerkunst zugute. Im Jahre 1455 konnte Gutenberg aus der Presse zu Mainz die erste gedruckte Bibel in die Welt hinausschicken. Im selben Jahre wurde Reuchlin geboren und bald darauf, 1467, Erasmus. Das sind die beiden berühmtesten und verdienstvollsten Vertreter des deutschen Humanismus, besonders dadurch, daß sie ihre reiche Gelehrsamkeit in den Dienst der Bibelforschung stellten. Reuchlin hat in bewußtem Gegensatz zu den italienischen Humanisten sich dem Studium der hebräischen Sprache gewidmet und durch die Veröffentlichung der ersten hebräischen Grammatik im Jahre 1506 das alte Testament in seiner Grundsprache zugänglich gemacht. Als die Dominikaner ihn darum wegen Profanierung des Heiligen arg verketzerten und verfolgten, da wurde sein Name das Panier der deutschen Humanisten gegen die „Dunkelmänner“. Damals entstanden die *Epistolae obscurorum virorum*, in denen die Dummheit und Gemeinheit der Mönche dem Hohngelächter Europas preisgegeben

wurde. Erasmus war das anerkannte Haupt der Gelehrtenwelt seiner Zeit. Er hat die Notstände der Kirche sehr wohl erkannt und dadurch zu reformieren gesucht, daß er der scholastischen Pseudowissenschaft eine echt wissenschaftliche Theologie entgegenstellte, gegründet auf ein gesundes Verständnis des Neuen Testaments und der Kirche. 1516 gab er einen kritisch gereinigten Text des Neuen Testaments mit beigefügter lateinischer Übersetzung und Anmerkungen heraus, und später machte er auch Ausgaben der Kirchenväter mit Vorreden und Anmerkungen und bereitete dadurch den Reformatoren die Rüstkammer für ihren Kampf gegen die Hierarchie und Scholastik. Daß er selbst kein Reformator geworden ist, daß seine stille und kränkliche Gelehrtennatur zurückschreckte vor dem Tumult der öffentlichen Kämpfe, das sollte man ihm nicht zum persönlichen Vorwurf machen. Er hat treulich das Seinige getan, wozu er berufen war, indem er durch seine wissenschaftlichen Arbeiten den Boden bereitete, auf dem allein die Saat der großen Reformatoren gedeihen konnte. Das war das Verdienst eines Erasmus, eines Reuchlin.

Was weder den Machthabern der Kirche noch den Leuchten der humanistischen Wissenschaft gelungen, das vollbrachte der schlichte Augustinermönch Martin Luther. Er war weder von Forderungen der Kirchenpolitik noch von kritischen Zweifeln der Wissenschaft ausgegangen, sondern die echt mittelalterliche Angst vor dem zürnenden Gott hatte ihn ins Kloster getrieben, und da hatte er in heißem Ringen um seiner Seele Heil die Unzulänglichkeit der katholischen Heilmittel und der mönchischen Kasteiungen an sich selbst erfahren und hatte die Befreiung aus der Not seiner Seele im paulinischen Glauben an die Gnade Gottes und die Rechtfertigung durch den Glauben gefunden.

Diese in eigenster Erfahrung von Luther erprobte evangelische Überzeugung stieß dann in hartem Konflikt zusammen mit dem leichtfertigen Unfug des katholischen Ablaßhandels, wie er durch den Dominikaner Tetzl in Deutschland getrieben wurde. Und eben dieser Zusammenstoß gab den Anlaß zum reformatorischen Auftreten Luthers. Aber noch beim Anschlag der berühmten Thesen an der Schloßkirche zu Wittenberg war sich Luther des Widerspruchs mit der Kirche nicht bewußt, geschweige daß er einen solchen beabsichtigt hätte. Erst die Leipziger Disputation mit Eck, der ihn durch die Berufung auf die Konzilien in die Enge treiben wollte, führte Luther zur Losagung von der ganzen kirchlichen Autorität: „Ich glaube, ein christlicher Theologe zu sein und im Reiche der Wahrheit zu leben, deswegen will ich frei sein und mich keiner Autorität, sei es des Konzils oder des Kaisers oder des Papstes, gefangen geben, um vertrauensvoll zu bekennen alles, was ich als Wahrheit erkannt habe, sei es angenommen von einem Konzil oder verworfen. Warum soll ich den Versuch nicht wagen, wenn ich, der Eine, eine bessere Autorität anführen kann, als ein Konzil?“

Diese bessere Autorität, das war das Schriftwort, sofern es mit seiner Glaubenserfahrung übereinstimmte, sich dieser als göttliche Wahrheit und als Offenbarung der beseligenden Gnade Gottes bezeugte. Nicht eigentlich die Schrift als Sammlung der biblischen Bücher war ihm unbedingte Autorität, vielmehr auch an ihr übte er seine religiöse Kritik. Von den alten Propheten urteilte er, daß sie nicht immer mit Gold und Silber gebaut hätten, sondern daß auch Stoppeln und Heu mit unterliefen. Die Geschichte des Jonas vergleicht er mit den Fabeln des griechischen Altertums und den Jakobusbrief nennt er eine ströherne

Epistel, und was vollends die Apokalypse Johannis anbetrifft, so hielt er sie überhaupt nicht für apostolisch, weil sein Geist sich in dieses Buch nicht schicken könne. „Was Christum nicht treibet, das ist auch nicht apostolisch, ob es gleich St. Peter und Paulus lehrten. Wiederum aber, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes lehrte“, d. h. nicht die Schrift als ganzes ist unbedingte Autorität für Luther, sondern das an ihr, was er als ihren christlichen Kern anerkennen kann, weil es seinem religiösen Bedürfnis entspricht und Genüge tut. Insofern dürfen wir sagen, daß die höchste Instanz für Luther die innere Überzeugung des gläubigen Herzens war, das seines Gottes gewiß geworden ist. Und das ist das neue Prinzip des Protestantismus, die religiöse Innerlichkeit und Selbständigkeit der frommen Persönlichkeit, ihre Unabhängigkeit von allen Mittlern und Mitteln. Daß dieses Prinzip bei Luther nicht konsequent durchgeführt worden ist, sondern eine Beschränkung erfahren hat durch seine Gebundenheit an die geschichtlich überlieferte Form seines Glaubensinhaltes, ist nicht zu leugnen und die Folgen sollten sich bald zeigen. Zunächst aber sehen wir dieses neue Prinzip als Grundlage einer neuen Welt des Glaubens und Lebens in den drei großen Reformationsschriften vom Jahre 1520 rein dargestellt.

In der Schrift: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ wird das allgemeine Priestertum aller Christen gegenüber dem religiös privilegierten Standespriestertum gelehrt und dessen hierarchische Ansprüche rundweg als unevangelisch zurückgewiesen. Sodann wird eine gesunde sittliche Ordnung des ganzen bürgerlichen Lebens auf der Grundlage nationaler Selbstbestimmung, unabhängig von römischer Vor-

mundschaft und Ausbeutung, gefordert und auch schon die Grundlinien der Neugestaltung gezeichnet. Im Sermon: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ wird die Summa eines christlichen Lebens in markanter Weise gezeichnet. Ein Christenmensch ist freier Herr aller Dinge durch den Glauben, der nichts anderes ist als eine Vereinigung der Seele mit Christus, wobei sie alle ihre Übel mit seinen Gütern austauscht. Darum ist der Gläubige ein König und Priester, aller Dinge mächtig und würdig vor Gott zu stehen. Nicht seine Werke machen ihn dazu; denn wie der Baum die Früchte, so macht die gute Person die guten Werke, nicht umgekehrt. Es ist die Dankbarkeit für die Gnadengabe Gottes, die ihn antreibt, Gott zu gefallen und dem Nächsten ein Heiland zu werden, wie Christus ihm ein Heiland geworden ist. So fließt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies fröhliches Leben dem Nächsten zu Dienst umsonst. Nur die Werke sind wirklich gut, die dem Nächsten dienen wollen, nicht aber die, die lohnsüchtig Verdienste erwerben und den Himmel erkaufen wollen. So ist der Glaube auch die Wurzel der reinen, selbstlosen Sittlichkeit des werktätigen Christentums, kurz: „ein Christenmensch lebt nicht ihm selber, sondern in Christo durch den Glauben und im Nächsten durch die Liebe.“ So ist hier der edle Kern der mittelalterlichen Mystik, ihre innerliche und innige Frömmigkeit, von ihrer bisherigen Weltflucht gereinigt und zum Motiv tatkräftiger weltlicher Sittlichkeit erhoben.

Wie weit diese entfernt ist von kirchlichem Zeremonien- und Werkdienst, das ersieht man aus der dritten großen reformatorischen Schrift: „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“. Hier wird die ganze katholische Sakramentslehre verworfen, vorab die Messe. Sie ist nicht,

wie die katholische Kirche lehrte, eine zauberhaft wirkende Handlung des Priesters, nicht Opfer und Werk des Menschen, sondern die Verheißung des Wortes, verbunden mit dem Zeichen, das nicht an sich, sondern nur durch den Glauben wirksam ist, durch den Glauben, der das echte Essen und Trinken ist. Der Glaube bewirkt in Wirklichkeit auch das, was die Taufe symbolisch bedeutet, nämlich den Tod des alten und Auferstehung des neuen, geistlichen Menschen. Die übrigen Sakramente werden als unbiblisch verworfen, ebenso das Mönchsgelübde, die Ohrenbeichte, die sakramentale Priesterweihe, die kanonischen Ehegesetze. Der echt protestantische Grundgedanke dieser Schrift ist die Unabhängigkeit des persönlichen Heils des Christen vom priesterlich gespendeten Sakrament. Derselbe Gedanke ist noch weiter ausgeführt in der Schrift: „Unterricht der Beichtkinder“, worin es heißt: „Will der Priester das Sakrament versagen, so laß fahren Sakrament, Altar, Pfaff und Kirche! Denn das göttliche Wort ist mehr als alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren, wohl aber mag sie des Sakraments entbehren; so wird dich dann der rechte Bischof mit demselben geistlichen Sakrament selber speisen. Darum hüte dich und laß ja kein Ding so groß sein, daß es dich wider dein Gewissen treibe!“ Aus dieser Unabhängigkeit des persönlichen Gewissens von den sakramentalen Handlungen des Priesters sollte nun eigentlich auch die Unabhängigkeit der Überzeugung von den Lehrgesetzen der Kirche mit Notwendigkeit folgen; aber da muß man zugeben, daß zu dieser allgemeinen Anerkennung der Gewissens- und Überzeugungsfreiheit die Reformationszeit noch nicht reif gewesen ist. Da pflegte jede Partei die Freiheit für sich zu fordern, den anderen sie aber zu versagen. Es dauerte noch lange, bis die Konsequenz der

persönlichen Gewissensfreiheit praktisch gezogen wurde. Um so mehr aber ist zu bemerken, daß Luther wenigstens im Unterschied von allen anderen Reformatoren den Zwang in Gewissenssachen grundsätzlich verworfen hat. Es heißt in der Schrift: „Über die Grenzen des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit“: „Über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn nur sich selbst. Nur ihm können der Seelen Gedanken offenbar sein. Darum ist es umsonst und unmöglich, jemanden zu zwingen mit Gewalt, so oder so zu glauben. Die Gewalt tut's nicht, es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen. Gottes Wort soll hier streiten. Wenn das nichts ausrichtet, wird man es wohl unausgerichtet sein lassen müssen mit weltlicher Gewalt. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das man mit keinem Eisen hauen und mit keinem Feuer verbrennen kann.“ Das sind in der Tat schon die Grundsätze moderner Gewissensfreiheit, die Luther seiner Zeit weit vorsehend klar erkannt hat.

So dürfen wir sagen, daß Luthers Schriften aus den Jahren 1520—23 die Marksteine der neuen Zeit sind, der echte Ausdruck des protestantischen Geistes, in dem die Renaissance, das Erwachen der Menschen zu modernem Persönlichkeitsbewußtsein, zur religiösen Betätigung gekommen ist. Nehmen wir dazu die unschätzbare wertvolle Gabe, die Luther unserem Volke durch die auf der Wartburg begonnene Übersetzung der Bibel in ein allgemein verständliches und zu Herzen sprechendes Deutsch geschenkt hat, und bedenken wir auch den überwältigenden Eindruck seines persönlichen Heldenmutes, wie ihn sein Auftreten von Anfang an gemacht hat, als er die päpstliche Bannbulle verbrannte, auf seiner Reise nach Worms und vor allem sein Auftreten in Worms, wo er seinen evange-

lischen Glauben vor Kaiser, Fürsten, Prälaten frei und unverhohlen bezeugt hat — nehmen wir das alles zusammen, so begreifen wir die ungeheure Begeisterung, den volkstümlichen Jubel, der ihm aus allen Kreisen des deutschen Reiches und weit über seine Grenzen hinaus entgegendrang. Hier fanden die frommen Seelen die Erfüllung ihres Sehns nach unmittelbarer innerer Gottesgemeinschaft. Hier fanden die humanistisch Gebildeten die Befreiung vom Wust des Aberglaubens, von geistlosen Zeremonien und unnatürlichem Mönchtum. Und hier endlich fanden die national und sozial Gesinnten die Befreiung von der klerikalischen Korruption und der römischen Fremdherrschaft und ihrer Ausbeutung unseres Volkes. Darum konnte Luther aus Anlaß der ersten Martyrien des neuen Glaubens die Siegeshymne anstimmen:

„Der Sommer ist hart vor der Tür,
Der Winter ist vergangen.
Die zarten Blümlein gehn herfür:
Der das hat angefangen,
Der wird es wohl vollenden!“

Aber ach, es fiel ein Reif in der Frühlingsnacht! Das war der schwärmerische Radikalismus, wie er in den Zwickauer Propheten zuerst und dann in dem Bauernkriege und vollends in den Greueln der münsterischen Wiedertäufer zum Ausdruck kam und in Strömen von Blut erstickt werden mußte. Das gab der Popularität Luthers einen schweren Stoß! Die Besiegten beschuldigten ihn des Verrats am Volk, die Sieger der Mitschuld an der verderblichen Revolution. Und das Schlimmste war die Rückwirkung auf Luthers eigene Stimmung: er wurde stutzig über die Folgen seines Befreiungswerkes, und damit begann der

konservativ-kirchliche, spezifisch mittelalterliche Hintergrund seines Bewußtseins wieder stärker hervortreten und in seltsamem Widerspruch mit der neugewonnenen evangelischen Freiheit sich geltend zu machen. Das trat zutage zunächst in dem verhängnisvollen Streit über das Abendmahl. Als Karlstadt, Ökolampad, Zwingli aus Gründen der Vernunft und der Exegese die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl verneinten, da versteifte sich Luther auf den evangelischen Buchstaben: „Das ist mein Leib.“ Es war nicht bloß sein Bibelglaube, der ihn dazu trieb, sondern noch mehr das Bedürfnis eines festen, handgreiflichen Pfandes der Sündenvergebung im Sakrament. Diese schien Luther nur verbürgt zu sein durch die reale Gegenwart des Leibes Christi als einer dinglichen Wundergabe, die von allen, auch den Ungläubigen genossen werde. Damit ist Luther in den Bann der katholischen Sakraments-Magie zurückgefallen, die er schon bestimmt überwunden hatte. Und mit dieser erneuten Wertschätzung des Sakramentswunders ergab sich auch die Theorie von der Allgegenwart des Leibes Christi. Nicht nur beim Abendmahl ist er gegenwärtig; denn wie könnte er bei jeder Abendmahlsfeier gegenwärtig sein, wenn er nicht allgegenwärtig wäre? Das konnte nur so erklärt werden, daß die göttliche Allgegenwart der menschlichen Natur Jesu bei der Menschwerdung mitgeteilt wurde. Das scholastische Dogma von Christus mit all' seinem Mirakulösen, Irrationalen, was drum und dran hängt, wurde wiederhergestellt. Damit wurde der Glaube, der im ursprünglichen Sinn der Rechtfertigungslehre nichts als das zuversichtliche Ergreifen der Gnade Gottes war, also ein unmittelbares Verhältnis des frommen Herzens zu Gott selbst, der Glaube wurde jetzt wieder zum theoretischen Fürwahrhalten von

Glaubenslehren, Wundern, unbegreiflichen Dogmen und Mysterien; und jeder, der diese seine Abendmahlslehre nicht annehmen wollte und konnte, galt jetzt für Luther als ein verdammteter Ketzer. Die Vernunft, die sich gegen solche Mirakel sträubt, wurde nun von Luther verschrien als Frau Hulda und Teufelsbraut, vor der man sich nicht genug hüten könne. Ja, er preist die Unvernünftigkeit der sämtlichen geoffenbarten Glaubenslehren vom Sündenfall an bis zur Auferstehung des Fleisches, und er hält es für falsch, von Glauben und Gottes Wort so zu reden, daß die Vernunft es gern annehmen könne, die doch sonst gegen alle Artikel des Glaubens sich auflehne; er rühmt es sogar als den stärksten Erweis des Glaubens, daß er „der Vernunft den Hals umdrehe und die Bestie erwürge und damit dem Herrgott das beste Opfer und den besten Gottesdienst darbringe“. Diesen leidenschaftlichen Vernunfthaß Luthers mögen zwar romantische Theologen unter seine Ruhmestitel rechnen, aber der nüchterne Historiker wird doch wohl urteilen dürfen, daß es seine schwache Seite war, verhängnisvoll für ihn selbst wie für sein Lebenswerk. Die so mißhandelte Vernunft hat sich an ihm selbst bitter gerächt durch die schweren Anfechtungen und Zweifel, die ihn oft so furchtbar plagten, daß er sie nur für direkte Wirkungen des Teufels halten konnte, während sie natürlich zu erklären sind als die Folge des unausgeglichenen, harten Widerspruchs der zwei Seelen in seiner Brust, des mittelalterlich gläubigen Mönches und des protestantisch freien Reformators. Verhängnisvoll wurde dieser Vernunfthaß aber auch für sein Reformationswerk, das auf halbem Wege stecken blieb, verhängnisvoll für seine Kirche, die wieder mit dem alten Sauerteig der blinden Dogmagläubigkeit behaftet wurde, und verhängnisvoll endlich für

das deutsche Volk, an dessen schweren Geschicken im 17. Jahrhundert der engherzige Starrsinn und die Verketterungswut der lutherischen Theologen zweifellos eine Hauptschuld trug.

Aber über dieser Unvollkommenheit und Rückständigkeit des dogmatischen Glaubens Luthers und seiner Kirche wollen wir doch nicht vergessen, daß seine Ethik immer gut protestantisch geblieben ist. Mag der Stifter der lutherischen Theologen-Kirche noch tief im mittelalterlichen Wesen stecken geblieben sein, der Stifter des protestantischen Pfarrhauses, der liebevolle Familienvater, der mit seinen Gästen heiter scherzende Wirt hat die protestantische Welt erlöst von der Unnatur des katholischen Mönchswesens, der asketischen Weltverachtung. Er ist der Schöpfer geworden der protestantischen Gesittung, indem er das weltlich sittliche Leben in Familie und Berufsarbeit, in Staat und Gesellschaft von dem katholischen Makel der Unheiligkeit befreit und eingesetzt hat in seine von Gott gewollte Würde und Rechte. Wir haben, wie Goethe sagt, durch Luther wieder den Mut, mit festem Fuß auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Luthers Ethik ist nach dem Urteil des modernen Philosophen Wundt weltlich und religiös zugleich: weltlich, indem sie dem Menschen das Wirken und Schaffen in der Welt als Pflicht auferlegt, und religiös insofern, als der Glaube die Quelle ist, aus der die Pflichterfüllung entspringt. Mit Recht bemerkt dieser Philosoph aber auch, daß Luther sich darin, daß er seine ethische Weltanschauung für die Rückkehr zum Urchristentum hielt, sicher im Irrtum befand. Vielmehr hat Luther der Welt eine neue Ethik gebracht, die mit ihrem frohen Lebensmut der Renaissance angehört und weit abbiegt von dem

weltflüchtigen Urchristentum und Mittelalter, die sich aber andererseits durch ihre religiöse Motivierung eben so bestimmt von dem antik heidnischen Kulturideal unterscheidet. Luthers werktätiges Christentum ist die Verbindung des humanistischen Ideals der Renaissance mit dem germanischen Christentum. Und eben das ist das Wesen des Protestantismus überhaupt.

Die humanistische Seite der Reformation hat Melanchthon hervorragend vertreten, der Freund und Gehilfe Luthers, durch den er auch zu theologischen Studien gedrängt worden ist; denn von Haus aus und nach seiner Veranlagung war Melanchthon humanistischer Philolog und stand dem Erasmus näher als Luther. Mit Erasmus teilte er auch die Scheu vor Tumult und öffentlichem Kampf. Seine Ängstlichkeit führte ihn namentlich auf dem Augsburger Reichstag zu den bedenklichsten Konzessionen, so daß die protestantischen Fürsten ihn geradezu desavouierten. Was ihm an Mut fehlte, das hat er aber nach der wissenschaftlichen Seite trefflich ergänzt. In seinen aus Vorlesungen über den Römerbrief entstandenen *Loci communes* hat er die protestantischen Gedanken erstmals in systematische Form gebracht und zwar reiner als es später in der *Confessio Augustana* geschah. In dieser schloß er sich möglichst eng an das alte Dogma an. In der ersten Auflage seiner *Loci* hatte er das alte kirchliche Dogma von der Trinität, der Menschwerdung und den Naturen Christi geflissentlich beiseite gelassen als scholastische Grubeleien, in der Überzeugung, daß es für den Christen genug sei, zu wissen, was Gesetz und Sünde sei und wie der Mensch zur Sündenvergebung und Kraft des Guten kommen könne. Er hat sich also anfangs an die rein menschlich-sittliche Seite des Evangeliums gehalten und die geheimnisvollen

158 II. Entwicklung d. Christentums seit d. Reformation.

Dogmen über die jenseitigen Dinge beiseite gelassen, später tat er das nicht mehr. Da hat er auch diese Dogmen in seine Loci ebenso wie in die Confessio mit aufgenommen. Melanchthon hat sich besonders verdient gemacht um die Ausbildung der Moral, in der er den Aristoteles mit der biblisch-christlichen Anschauung zu verbinden suchte. In seiner Lehre von der *lex naturae*, dem *lumen naturale* lag der humanistische Zug seines Denkens, der ihn immer von der starren lutherischen Theologie unterschied. Dadurch ist er der Begründer der humanistischen Bildung des deutschen Protestantismus geworden, die ein sehr heilsames Gegengewicht gegen den Vernunfthaß Luthers und gegen den Dogmeneifer der lutherischen Theologen wurde. Dadurch ist er der Begründer des Schulwesens in Deutschland geworden und hat damit den Ehrennamen verdient: *Praeceptor Germaniae*.

Schweizerische Reformation und Dissidenten.

Gleichzeitig mit Luther, aber unabhängig von ihm, ist der Schweizer Ulrich Zwingli zum Reformator geworden. Er hat nicht die religiösen Kämpfe und Krisen wie Luther durchgemacht, sondern er war eine harmonischere Natur von klarem, ruhigem Verstand und von lebhaftem sozialem Pflichtgefühl. An der Universität Basel widmete er sich humanistischen Studien unter dem Einfluß des ernstesten Thomas Wittenbach, der ihm frühe die Augen öffnete über die Wertlosigkeit der scholastischen Wissenschaft und den Unfug des Ablaßwesens. Später vertiefte er sich in das Studium der platonisch-stoischen Philosophie, wie sie von Picus von Mirandola vertreten wurde. Und immer ist er ein Freund der alten Klassiker geblieben und war überzeugt, daß auch die Werke Platos, Senecas und Pindars aus der Quelle des göttlichen Geistes flossen. Aus dieser humanistischen Bildung ergab sich ihm zuerst der Bruch mit der mittelalterlich-kirchlichen Weltanschauung. Als er dann praktischer Geistlicher wurde und die üblen Folgen der klerikalischen Herrschaft auf die Volkssittlichkeit wahrnahm, da suchte er nach den Quellen einer reineren Volksreligion und Volkssittlichkeit und fand diese im Neuen Testament, aber nicht bloß in der Paulinischen Rechtfertigungslehre, sondern im ganzen Neuen Testament und vorzüglich in den Evangelien und in den sittlichen Vorschriften der neutestamentlichen Schriften. Die Absicht seines reforma-

torischen Wirkens war nicht die, eine Tröstung für das geängstigte Gewissen des Einzelnen zu finden, was bei Luther der ursprüngliche Anfang, der auf eigener Erfahrung beruhte, gewesen war, sondern vielmehr darauf ging Zwinglis Streben, die christliche Gesellschaft sittlich zu erneuern nach dem Vorbilde des Neuen Testaments, nach dem Ideal des Reiches Gottes. Die Reinigung der Kirche von falscher Tradition und abergläubischen Gebräuchen war ihm unzertrennlich verbunden mit der Reformation des Staatswesens nach dem Prinzip christlicher Ethik. Dazu ist die republikanische Verfassung von Zürich ebenso Anlaß, wie Förderung gewesen. Und der Vielseitigkeit seiner kirchlichen und staatlichen Reformtätigkeit entsprach auch der weite Gesichtskreis seiner theologischen Weltanschauung. Diese war nicht mit der Philosophie verfeindet, sondern im engsten Bunde mit ihr. Sie war nicht das Erzeugnis einer tieferen religiösen Erfahrung, die aus Schmerz und Kampf geboren war, wie bei Luther, sondern das Erzeugnis einer allgemeinen klaren, verstandesmäßigen Bildung und eines ernsten sittlichen Gewissens. Diese Bildung hatte er in der Schule der Alten gelernt. Da hatte er sich an Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens gewöhnt und so wollte er auch die christliche Wahrheit in geordnetem Zusammenhang verständlicher Gedanken darstellen.

Die Theologie Zwinglis ist die erste von aller Scholastik losgelöste Darstellung des christlichen Glaubens, die dem modernen Denken weit näher steht, als die Theologie aller anderen Reformatoren. Das zeigt sich besonders in Zwinglis Lehre von Sünde und Erlösung. Die Sünde ist nach Zwingli der Widerstreit von Geist und Fleisch, der in dem geistlich-sinnlichen Wesen des Menschen seinen natürlichen Grund

hat, von Haus aus darin steckt und nicht erst durch Adams Fall von außen hereingekommen ist; Adams Fall ist nur die erste Erscheinung dessen, was bei jedem Menschen notwendig einmal im Leben in Erscheinung treten muß. Als natürliche Entzweiung der Selbstliebe mit dem Willen Gottes ist die Sünde nach Zwingli eine angeborene Krankheit vielmehr als eine Schuld. Der Schuldcharakter entsteht erst damit, daß aus dieser angeborenen Krankheit einzelne Vergehungen, gesetzwidrige Handlungen hervorgehen. Diese sind Sünde im Sinne von Schuld. Das Angeborene ist nicht Sünde, sondern Mangel, ein Übel, eine Krankheit, die geheilt werden muß, um derentwillen aber niemand verdammt werden kann. Mit der Sünde ist auch die Erlösung von Anfang an von Gott geordnet und ihr Anfang fällt zeitlich zusammen mit dem Ursprung der menschlichen Religion und damit mit dem Anfang aller Geschichte. Verwirklicht ist sie in der Geschichte in den mannigfaltigen Formen der göttlichen Offenbarung, die nicht bloß auf das jüdische Volk sich beschränkt, sondern auch bei allen anderen Völkern, vorab beim Griechenvolk vorhanden war. In den heidnischen Philosophen Plato und Seneca hat der göttliche Geist ebenso gewirkt wie in den alttestamentlichen Propheten. Deshalb, meint Zwingli, können auch fromme Heiden selig werden. Und deshalb besteht auch die Hoffnung, im Himmel mit den großen Heroen des Altertums, mit Sokrates, Numa, Kato, Scipio, zusammenzutreffen und ihre persönliche Bekanntschaft zu machen. Das ist ein echt humanistischer Gedanke, der aber von dem Augustinischen Dogma von der Erbsünde und Verdammung der natürlichen Menschheit so weit abliegt, daß Luther gemeint hat, als er dieses Wort Zwinglis hörte, wenn das wahr wäre, dann könnte ja am ganzen Evangelium nichts wahr sein.

Ihre Vollendung erreichte die Erlösungsoffenbarung in Christus, als dem Organ des göttlichen Logos, in dem die Herrschaft des Geistes über das Fleisch zu urbildlicher Vollkommenheit gekommen ist. Das Erlösungswerk aber beruht nicht sowohl in dem stellvertretenden Leiden als Genugtuung für Gott, als vielmehr in der Mitteilung seines höheren Wesens an uns, oder in der Erlösungswirksamkeit des heiligen Geistes, den man auch eine höhere Potenz des allwirksamen göttlichen Willens in der Welt nennen kann. Auch der heilige Geist ist nicht schlechthin etwas Übernatürliches, das von außen hereingeworfen wäre, sondern nur das Natürlich-Menschliche, in dem schon der göttliche Kern liegt, potenziert zur höheren Menschlichkeit. Die Wirkung des Gottesgeistes im Menschen ist der Glaube, d. h. das vertrauensvolle Sichhingeben des Geschöpfes an Gott, um sich von seinem Willen bestimmen zu lassen. Er steht weder zu den guten Werken im Gegensatz, da er selbst eben die Triebkraft zu allem guten Wirken ist, noch auch zu der Erkenntnis. Denn für den vom Geiste Gottes Erleuchteten gibt es kein unbegreifliches Mysterium mehr. Darum ist aber auch nicht die Zumutung an den Gläubigen zu stellen, wie Luther es tat, die Vernunft zu hassen und zu ertöten. Der Glaube selbst ist nach Zwingli nur die höchste Potenz unserer vernünftigen Tätigkeit überhaupt und kann darum nie in Zwiespalt kommen mit allem übrigen Vernünftigkeitsein des Menschen. Da auch in den Wiedergeborenen wenigstens zum Teil der Gegensatz von Geist und Fleisch fort dauert, so hat der Glaube seine Realität darin zu erproben, daß er als praktische Energie unseres höheren Ichs die niedrige Seite unserer Natur im Zügel hält, sie sich unterwirft und sie zum Organ des Vernünftigguten macht. Das Fleisch beherrschen und das ungesetzliche

Wesen in der Welt überwinden ist die Aufgabe des Gläubigen. Darin erweist sich die Realität seines Glaubens. So tritt in dieser Form des Protestantismus der Heiligungsgedanke weit voran vor dem Lutherischen Heilsinteresse, dem Interesse an der Heilsgewißheit. Und so bilden die Weltgestaltung der kämpfenden Tatkraft und die puritanische Sittenstrenge die spezifischen Züge der reformierten Frömmigkeit schon bei Zwingli und noch mehr bei Calvin. Von hier aus ist die Zwinglische Auffassung von der Kirche zu verstehen. Sie ist die unsichtbare Gemeinschaft der Erwählten, wahrhaft Gläubigen. Die sichtbare Kirche besteht aus den einzelnen Gemeinden, die sich an Gottes Wort halten; und diese sichtbare verhält sich zur unsichtbaren, wie beim Menschen sich der Leib zum Geist verhält, d. h. sie ist Erscheinungsform und Organ der unsichtbaren Kirche. Weil die Gemeinde die vom göttlichen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen ist, so kommt ihr vor allem das allgemeine Priestertum zu. Es gibt keinen Unterschied zwischen einem bevorrechtigten Priesterstand und einem Laienvolk. Mit dem allgemeinen Priestertum hat nun Zwingli, und das ist das spezifisch Schweizerische, das allgemeine Richteramt in geistlichen und weltlichen, in religiösen und sittlichen Dingen verbunden. Dies kommt der Gemeinde als solcher zu, vertreten durch ihre selbstgewählten Geistlichen als ihre Repräsentanten und Organe. Die Pflicht dieser Geistlichen oder Prediger ist, für die christliche Ordnung des Gemeindelebens auch nach seiner weltlich-staatlichen Seite hin im Verein mit der weltlichen Obrigkeit Sorge zu tragen. Der Staat ist nichts anderes als die volkstümliche Ordnung des sittlichen Handelns der gläubigen Christen, also ist er der Ort der Verwirklichung des göttlichen Reiches, auf welches die Vorsehung und Er-

lösung hinzielt. Es erhält damit der Staat für die reformierte Religion eine religiöse Bedeutung unter diesem Gesichtspunkt und eine religiöse Aufgabe, an der die Gemeinde der Gläubigen und also auch die Vertreter derselben, die Geistlichen, mitzuarbeiten verpflichtet sind. Das ist ein für die ganze Folgezeit des schweizerischen Protestantismus höchst bedeutsamer Gedanke geworden, der zunächst freilich auch eine mißliche Kehrseite hatte, wie wir bei Calvin sehen werden. Der Staat ist die weltliche Seite an der christlichen Gemeinde, die das Reich Gottes darstellt. Darauf beruht namentlich die dominierende Stellung, die in dem Gemeinwesen von Zürich Zwingli eingenommen hat, wie später in dem von Genf Calvin. Was nun endlich die Sakramente betrifft, so kann ihnen im Rahmen dieser Weltanschauung nur die Bedeutung von Symbolen zukommen, die viel weniger für den Einzelnen als für die Gemeinde von Wert sind. So ist die Taufe nichts anderes, als das Verpflichtungszeichen der Zugehörigkeit des Einzelnen zu der Gemeinde. Das Abendmahl ist die gemeinsame Handlung der Danksagung für die Erlösung. Christus ist nicht real im Brot gegenwärtig, wie Luther lehrte, sondern geistig nur in der Betrachtung des Glaubens. So ist das Abendmahl nicht eigentlich ein mystisches Heilmittel, sondern eine sittlich wirksame Feier, in der die Gemeinde ihre Glaubens- und Lebensgemeinschaft zum äußerlich-sinnfälligen Ausdruck bringt und damit den Gemeingeist in allen Mitgliedern belebt und stärkt, es ist also eine sittlich wertvolle und wirkungskräftige Feier, aber kein magischer Kultusakt. Wir dürfen wohl die Frage stellen, ob diese Auffassung der Sakramente dem protestantischen Geiste nicht besser als die Lutherische entspreche und ob also ihre leidenschaftliche Verwerfung von seiten Luthers und seiner

Theologen wirklich berechtigt gewesen sei? Wenn Luther imstande gewesen wäre, die im Grunde so einfache, schlichte und tiefsittliche Auffassung Zwinglis ruhig anzuhören und zu überlegen, wie ganz anders wäre dann wohl der folgende Verlauf der Geschichte des Protestantismus geworden!

Nach Zwinglis frühem Tod — er starb als Held mit dem Schwerte in der Hand auf dem Schlachtfelde von Kappel 1531 — fiel die weitere Leitung des schweizerischen Protestantismus Johann Calvin zu, einem aus Frankreich gebürtigen und juristisch gebildeten Theologen, der von 1541 bis 64 der geistliche Leiter des kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens von Genf gewesen ist. Calvins Stärke bestand in der Kunst des logischen Systematisierens der protestantischen Theologie und des zweckmäßigen Organisierens der protestantischen Landeskirche als einer Gemeinschaft des Glaubens nicht nur, sondern auch des sittlichen Lebens; beides allerdings unter der Voraussetzung des damaligen Schriftverständnisses und der damaligen Nichtunterscheidung zwischen Sittlichem und Rechtlichem, zwischen dem Machtbereich der Kirche als einer sittlichen Institution und dem Machtbereich des Staates als einer Rechtsinstitution. Diese uns geläufige Unterscheidung kannte jene Zeit noch nicht. Calvins Theologie, wie sie in den vier Büchern seiner *Institutio religionis christianae* enthalten ist, überragt, das ist unbestreitbar, an formaler Vollendung alle theologischen Werke des 16. Jahrhunderts. Sie stand aber schon, und das ist ebenso gewiß, ganz auf dem Boden eines gesetzlich-dogmatischen Positivismus, eines Positivismus, der die Wahrheit als fix und fertig gegeben sieht in dem unfehlbaren Kanon der göttlichen Offenbarung, dem alten und neuen Testament, so daß es sich nur darum handelt, durch richtige Auslegung und Verarbeitung der Lehren das

Ganze der christlichen Wahrheit darzustellen, das auf Grund seiner Quellen als unbedingte göttliche Autorität, als Lehr-gesetz für jeden Frommen zu gelten habe. Von einer kritischen Beurteilung einzelner Teile der Bibel, wie sich das noch bei Luther tatsächlich findet, ist bei Calvin keine Rede mehr. Er würde eine solche Kritik an einzelnen Teilen der Bibel als eine gottlose Auflehnung gegen die göttliche Offenbarung und Gesetzgebung betrachtet haben. So stark positiv wie ihre Grundlage in der Schriftautorität ist, ist nun auch der Angelpunkt der Calvinischen Theologie, nämlich die göttliche Vorherbestimmung, die Calvin im Anschluß an Augustin als einen doppelten Ratschluß der Erwählung der Einen zur Seligkeit, der Verwerfung der anderen zur ewigen Verdammnis faßte. Nach einem Grund dieses doppelten göttlichen Ratschlusses dürfen wir nie fragen, meinte er, so wenig wie man sich über seine Ungerechtigkeit beklagen dürfe; denn, so sagte Calvin, der Grund liegt einfach im freien unbeschränkten Willen Gottes und dieser ist die alleinige Norm aller Gerechtigkeit. Nie dürfen wir fragen, ob das, was Gott tut, gerecht sei; es ist gerecht, weil eben Gott es will. Will Gott einen großen Teil der Menschen von Anfang an schaffen mit der Bestimmung zur ewigen Verdammnis, so müssen wir es für gerecht halten, einfach, weil er das so will. Dem naheliegenden Einwurf, daß durch diesen Fatalismus alle sittliche Selbstbestimmung aufgehoben werde, begegnen Calvin und seine Anhänger mit der praktischen Aufforderung an jeden Einzelnen, er solle nur dafür sorgen, seiner eigenen Zugehörigkeit zur Zahl der Erwählten gewiß zu werden, durch den Ernst seines Glaubens, durch die Strenge seiner sittlichen Selbstzucht und durch die Kraft des Handelns zur Gestaltung der Welt, zur Ehre Gottes. Nun, man muß doch

zugeben, daß die praktische Frucht dieser deterministischen Lehre nicht etwa willenskränke und willensschwache Menschen gewesen sind, sondern im Gegenteil die großartigsten Helden der Willenskraft. Das ist psychologisch sehr einfach zu begreifen; denn kein Gläubiger wird von sich selbst annehmen, er gehöre zu den Verworfenen, sondern umgekehrt, weil er gläubig ist, rechnet er sich zu den Erwählten; und als Erwählter hat er in dem ewigen Ratschluß Gottes den ungeheuren Halt seines ganzen Lebens und Strebens. Sein religiöser Fatalismus, wenn man so sagen will, macht ihn immun gegen alle Gefahren dieser Welt. Weiter, die Kirche ist nach Calvin, wie bei Zwingli, als unsichtbare die Gemeinschaft oder Summe der Erwählten. Eine Gemeinschaft ist sie insofern aber kaum zu nennen, als diese einzelnen Erwählten zerstreut sind über die Welt hin innerhalb der sichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche ist das Mittel zur Realisierung der unsichtbaren, zur Verwirklichung des ewigen göttlichen Erlösungs- und Erwählungsratschlusses im Glauben der einzelnen Menschen; außerhalb ihrer ist kein Heil zu denken. Darin unterscheidet sich Calvin wesentlich von Zwingli. Die Merkmale der wahren Kirche sind: schriftgemäße Lehre, Sakramentsverwaltung und Kirchenzucht. Kleinere Abweichungen der protestantischen Landeskirchen werden geduldet, aber die römische Kirche wird wegen ihrer fundamentalen Irrtümer von Calvin aufs schroffste verurteilt. Ja, er meint, ihr komme gar nicht der Name einer christlichen Kirche zu. Merkwürdig ist nun, daß gerade das wesentliche Merkmal der römisch-katholischen Kirche, den strengen exklusiven Geist, auch Calvin durchaus selbst geteilt hat. Der Christ hat das Recht und die Pflicht, Glaubensirrtümer sowie sittliche Vergehungen mit Gewalt zu unterdrücken, was natürlich nur durch

den Arm der weltlichen Obrigkeit geschehen konnte. Diese Kirchen-Theorie kommt, bei aller Verschiedenheit ihrer theoretischen Begründung, praktisch auf dasselbe hinaus wie im Katholizismus: die weltliche Obrigkeit soll der Kirche als Werkzeug dienen, um deren Glaubens- und Sittenlehre und Verfassung durchzuführen, um die Bevölkerung der einzelnen christlichen Gemeinwesen zu einer wahren Gemeinde Gottes, zu einem Gottesstaat nach biblischem Ideal zu gestalten. Dabei werden alttestamentliche Vorbilder mit Vorliebe herangezogen, die alttestamentlichen Könige, wie sie den Willen der Propheten und Priester durchführen. Ein Unterschied zwischen dem weltlichen Regiment des alten Testaments und dem geistlichen des Neuen wird nicht zugelassen.

Das sind Calvins Grundgedanken und ihnen entsprechend entfaltete sich auch das kirchlich-bürgerliche Gemeinwesen von Genf und von ihm aus die mancherlei Tochterkirchen, die von Schülern Calvins geleitet wurden. Die Genfer Kirche wurde einfach zu einer protestantischen Theokratie, in der eine rigorose Kirchengleichheit mittels der den Geistlichen völlig ergebenen Polizei und Justiz geübt wurde, ein kirchlich-staatliches Regiment, das den Kirchenglauben nicht bloß, sondern auch das weltlich-sittliche Leben der Gemeindeglieder in einem Maße beherrschte, wie es der mittelalterlichen Kirche nie annähernd gelungen war. Diese strenge Kirchengleichheit führte allerdings auch zu schlimmen Exzessen. Traurig berühmt ist die Hinrichtung des Skeptikers Gruet und des Antitrinitariers Servet, beide auf direktes Betreiben Calvins; Servet war nicht einmal ein Bürger Genfs, sondern ein Spanier, und nur gastweise weilte er in Genf und bei diesem vorübergehenden Aufenthalt wurde er auf Betreiben Calvins als Häretiker justi-

fiziert. Aber auch sonst war es eine furchtbar rigorose Zucht, unter der die Genfer Bevölkerung damals leben mußte. Leichte Sitten in jeder Hinsicht, Unkeuschheit, Ehebruch, aber auch leichtere Vergehen, wie Singen und Lesen leichtfertiger Lieder und Romane, das Kartenspiel, Theaterbesuch, Versäumnis von Kirchen- und Adendmahlsbesuch, das Tragen üppiger Kleider, das Veranstellen zu reicher Gastmähler, das spöttische Reden über kirchliche Dinge und Personen — das alles waren höchst strafwürdige Vergehen und wurden mit drakonischen Strafen belegt. Mit Recht bemerkt der Historiker Häuser: „Diese Art, die Menschen zu behandeln, war weniger christlich, als spartanisch und altrömisch.“ Es war in der Tat etwas von spartanisch-altrömischer Zucht, mit ihrer ganz brutalen Unterdrückung des Individuums nach den Zwecken und für das Beste des Gemeinwesens. Es läßt sich nun aber zur Entschuldigung Calvins einiges geltend machen, und man würde Calvin nicht richtig beurteilen, wenn man nicht folgendes bedächte. Zuvörderst dies: Es entsprach dieses System der herrschenden Ansicht jener Zeit, in der die mittelalterliche Anschauung, Ketzerei sei als ein Verbrechen mit weltlichen Strafen zu belegen, noch zu tief eingewurzelt war, als daß selbst die Gebildeten sich davon losmachen konnten. Unter den Reformatoren war Luther der einzige, der es klar erkannte und ausgesprochen hat, daß Ketzerei nicht mit Gewalt unterdrückt werden könne und dürfe. Luther hatte aber auch ein viel feineres Gefühl für den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Religion, als alle seine Zeitgenossen und namentlich als der Lenker des damaligen Genf. Nun ist aber ferner zu bedenken: Diese Stadt war gewissermaßen die Grenzfestung des Protestantismus und rings umgeben und bedroht von

mächtigen Feinden seiner bürgerlichen und kirchlichen Unabhängigkeit. Es war aber auch ein Zufluchtsort vieler Protestanten, die aus katholischen Ländern flüchten mußten. Um nun diese verschiedenartigen Elemente untereinander und mit den selbst auch in Parteien getheilten Bürgern der Stadt zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen und zu einem wohldisziplinierten Heere von entschlossenen Verteidigern des bürgerlichen und kirchlichen Gemeinwesens gegen die äußeren Feinde zu organisieren, dazu bedurfte es einer so strammen Disziplin, einer so strengen Ordnung und Regel, wie eine solche notwendig ist unter dem Belagerungszustand einer vom Feinde bedrohten Festung. Und endlich darf man auf den Erfolg hinweisen. Dieses theokratische Genf mit seiner strengen Kirchenzucht ist eben doch in der Tat die fruchtbarste Pflanzschule geworden starker heroischer Charaktere, die unter den schwierigsten Verhältnissen das Panier des Protestantismus hochhielten, die der katholischen Reaktion nicht bloß die Geduld des Leidens entgegensetzten, wie es in der lutherischen Kirche geschah, sondern auch den Mut des Angriffs und den Willen des Siegens hatten. So wurden diese calvinischen Helden in der Tat die Retter des Protestantismus in den bald kommenden furchtbar schweren Bedrängnissen von seiten der katholischen Übermacht in der damaligen Weltlage. Sie wurden die Retter der protestantischen Freiheit des Glaubens und Gewissens, obgleich sie zunächst freilich nur für i h r e Freiheit kämpften, nicht für die der anderen, die ihre Lehre nicht anerkannten. Aber ihr Heldenkampf für i h r e Freiheit kam im Erfolg der menschlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit ü b e r h a u p t z u g u t e. In den Tafeln der Weltgeschichte sind die Großtaten der calvinischen Glaubenshelden unverlöschlich ein-

geschrieben. Einzelnes will ich hier nicht darlegen. Das wird Ihnen ja schon aus der Weltgeschichte bekannt sein. Nur eines möchte ich nennen. In dem einst lutherisch gewesenen Österreich ist der Protestantismus durch die habsburgische Gegenreformation gründlich vernichtet worden; in den calvinischen Niederlanden aber ist der Protestantismus gegenüber derselben habsburgischen Macht siegreich geblieben. Da sehen Sie den Unterschied zwischen der lutherischen Religion des frommen Gefühls und der leidenden Geduld und der calvinischen Religion des tätigen Willens und der kämpfenden Kraft! Und danach urteilen Sie nun, wie viel die protestantische Welt der heroischen Willenskraft Calvins und seiner strengen erzieherischen Disziplin zu verdanken hat!

Um die Reformation des 16. Jahrhunderts in ihrer ganzen Bedeutung als Wendepunkt zweier Zeitalter zu verstehen, darf man nicht bloß auf die beiden Kirchenbildungen blicken, die lutherische und schweizerische, in denen sich das protestantische Prinzip kirchliche Form und Gestaltung gegeben hat, in denen aber Altes und Neues in unreiner Mischung untereinander sich findet, sondern wir müssen auch jener kleinen Gemeinschaften und einzelnen frommen Denker gedenken, die damals als „Schwarmgeister“ und Revolutionäre geschmäht und verfolgt worden sind, in denen aber eine unbefangene Geschichtsbetrachtung die freiesten Vertreter des protestantischen Geistes, ja zum Teil Propheten seiner späteren Entwicklung anerkennen muß.

Man pflegt die verschiedenen Dissidenten jener Zeit unter dem Sammelnamen „Wiedertäufer“ zusammenzufassen, weil viele von ihnen die Kindertaufe als unevangelisch und als im Widerspruch mit dem protestantischen

Glaubensprinzip stehend verworfen haben. Allein diese Bezeichnung ist ungenau und irreführend, weil sie ein einzelnes und noch dazu nebensächliches Merkmal heraushebt, das gar nicht einmal auf alle zutrifft. Jedenfalls trifft es nicht zu auf den bedeutendsten unter allen Dissidenten, auf Sebastian Frank, den Verfasser vieler volkstümlicher Schriften religiösen, geschichtlichen, zum Teil auch geographischen Inhaltes, aus denen sich in der Tat ein Geist von weitem freien Blick und tiefem selbständigen Denken erkennen läßt. Die lutherischen Theologen haben ihn als schlimmen Ketzer verfolgt, weil er mit dem protestantischen Prinzip der unmittelbaren Gottverbundenheit und Freiheit der christlichen Persönlichkeit viel strengeren Ernst gemacht hat, als sie selbst zu tun fähig und willens waren. Frank hat protestiert gegen die Schriftvergötterung der kirchlichen Theologen, gegen ihre Lehre von der Erbsünde, von der Versöhnung durch stellvertretende Genugtuung, insbesondere auch gegen den Zwangscharakter der neuen Kirche, der ihm ein Rückfall aus dem Christlichen ins Jüdische zu sein schien. Das geschriebene Wort, das die Reformatoren zu ihrem Idol machen, wie Frank sagt, hat oft genug getäuscht, daher die widersprechenden Lehren seiner verschiedenen Ausleger. Darum stellte ihm Frank das innere Wort gegenüber, das natürliche Licht, das in jedem, auch im Heiden, wohnt, und aus dem ein Plato ebenso wie ein Jesaja gesprochen haben. Auch die Natur, bemerkt er sehr fein, enthält ein Wort Gottes, ist also eine lebendige Bibel, aus der fromme Herzen mehr lernen können, als alle Gottlosen aus den Bibeln lernen; denn wer Gottes Werke nicht versteht, der vernimmt auch sein Wort nicht. Auch sind Adam und Christus in jedem Menschen, sofern er Fleisch und Geist ist. Der Christus nach dem

Fleisch, d. h. der geschichtliche Heiland, ist uns von Gott geschenkt zum Exempel, daß wir Gott in ihm ergreifen mögen. Er ist darum der Offenbarer des Willens Gottes, weil in ihm alles vollkommen und geoffenbart ist, was auch schon vorher im geheimen, verdeckt und unbewußt im frommen Herzen vorhanden war, nur daß die Welt es nicht wußte und es erst durch die Verkündigung Christi gewahr wurde. Aber die historischen Leiden Christi müssen sich wiederholen in allen seinen Gliedern und das Wort muß auch in uns Fleisch werden, leiden, sterben und auferstehen. Christus als Haupt hat uns den Weg gebahnt und sehen lassen, was der Weg zum Leben sei, aber sein Leiden nützt keinem etwas, bis es in ihm zur Verwirklichung kommt, und er erkennt, was Gott mit ihm gemeint habe. „Viele machen jetzt einen Abgott aus der Schrift, da sie Gott nicht einmal bitten, daß er sein Geheimnis uns auslege. Denn die Schrift allein kann doch kein böses Herz ändern, sonst wären alle Schriftgelehrten die frömmsten gewesen. Auch Tempel, Bilder, Feste, Opfer und Zeremonien gehören nicht ins neue Testament, weil dieses nichts als der heilige Geist ist, ein gutes Gewissen, ein reines Gemüt, ein unschuldiges Leben in Gerechtigkeit und ungedichtetem Glauben.“ Frank war kein Wiedertäufer, da er gegen die Taufe, wie gegen alle Zeremonien überhaupt, gleichgültig war. Auch dem sektiererischen Treiben der Wiedertäufer war er abgeneigt. Er war eine tiefsinnige religiöse Natur, der es genügte, Gott im Herzen zu haben und sich als Glied der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen zu fühlen, die unter allen Völkern nach Gott suchen.

Kaspar Schwenkfeld war ebenfalls ein Gegner der theologischen Richtung seiner Zeit, der verdammt wurde, weil er auf das innere Wort mehr Gewicht setzte, als auf

das geschriebene, und auf den Christus in uns, im frommen Gemüt, mehr als auf den Christus für uns, auf sein zugerechnetes Verdienst. Um Schwenkfeld sammelten sich kleine Gemeinden und ihre Nachkommen haben sich noch in Amerika erhalten.

Hans Denk war Schüler und Freund Oekolampads, ein Mann, dessen Frömmigkeit und theologische Bildung ausdrücklich bezeugt wird, der aber dennoch als Feind der lutherischen Lehre von Stadt zu Stadt gehetzt wurde und früh starb. Er leugnete die lutherische Erbsündenlehre und die ewige Verdammnis, da Gott die Liebe sei, die Alle retten könne und wolle, und da in jedem Menschen ein Funke dieses göttlichen Wesens sei, der innere Christus, der durch das Vorbild des geschichtlichen Heilands zu einer Flamme der Gerechtigkeit angefacht werde. In einem Brief an Oekolampad schreibt er: „Um keine andere Frucht ist mir's zu tun, als daß recht viele einmütig den Gott und Vater unseres Herrn Christi rühmen, ob sie Beschnittene oder Getaufte seien, oder keines von beiden; ich weiche weitab von denen, die das Reich Gottes zu sehr an Zeremonien und Elemente dieser Welt binden wollen.“

Indem die kirchlichen Theologen solche Männer, die vom Fanatismus weit entfernt waren, verdammten und verfolgten, von Stadt zu Stadt hetzten, haben diese Theologen selbst erst die Wiedertäufer in die fanatische Opposition hineingetrieben, bei der sich dann freilich der religiöse Enthusiasmus mit phantastischen Träumen eines irdischen Christusreiches der allgemeinen Freiheit und Gleichheit und schließlich mit revolutionärer Gesetzlosigkeit und Gewalttat verband, was zu den schlimmsten Greueln und Exzessen zu Münster geführt hat. Aber solche Exzesse von Fanatikern allen Dissidenten zur Last zu legen, ist eine grobe

Ungerechtigkeit. Männer wie Denk, Schwenkfeld, Frank, haben das protestantische Prinzip der unmittelbaren Gottverbundenheit des frommen Gemütes, der im menschlichen Geist fortwährend sich vollziehenden Offenbarung des göttlichen Geistes, der freien sittlichen Selbstbestimmung der christlichen Persönlichkeit, reiner und folgerichtiger erkannt, als die kirchlichen Theologen des 16. Jahrhunderts. Aber freilich waren jene Männer ihrer Zeit zu weit voraus, und darum blieben sie damals einsam und unverstanden, wie immer die Propheten reinerer Ideale, die ihre Zeit zu weit überragen.

Katholische Gegenreformation.

Der Rückschlag der katholischen Kirche gegen die reformatorische Bewegung ging teils auf die Bekämpfung der protestantischen Lehrabweichungen durch bestimmte Fixierung der entgegenstehenden katholischen Lehren, wodurch diese jetzt erst größtenteils eine feste Umgrenzung erhielten und zu Lehrgesetzen von verpflichtender Autorität erhoben wurden, also das katholische Prinzip enger, einseitiger, unfreier festgelegt wurde als es je früher gewesen war. Andererseits ging die Reaktion auf Abschaffung der größten Mißbräuche und Herstellung einer besseren Ordnung und Disziplin, namentlich in der Erziehung des Klerus, also auf eine gewisse Reinigung und Erneuerung der Kirche, aber auf dem gegebenen Boden der römischen Autorität. Diese stramme Zusammenfassung und innere Reinigung des Katholizismus war das Werk des Konzils von Trient. Gleichzeitig gewann die katholische Kirche an dem neuen Orden der Jesuiten ein streitbares Heer, das noch viel mehr als die alten Orden durch kluge Anpassung an die neuen Verhältnisse den Protestantismus wirksam zu bekämpfen und die gesunkene Macht der Papstkirche neu zu heben vermochte. Endlich kommen hier in Betracht die Gewaltmittel der Inquisition und Bücherzensur und die politischen Maßregeln zur Unterdrückung und Ausrottung des Protestantismus in den Ländern mit katholischen Regierungen, woraus die Religionskriege der zweiten Hälfte des 16. Jahr-

hundreds und fast des ganzen 17. sich entwickelten, deren Beschreibung nicht in unserer Aufgabe liegt.

Das Konzil, seit 1518 von allen Seiten gefordert, aber von den Päpsten absichtlich natürlich, aus Furcht vor einer Schmälerei ihrer Machtansprüche, immer wieder hintangesetzt, trat endlich zusammen in Trient im Jahre 1545, also zu einer Zeit, wo die selbständige Gestaltung der protestantischen Kirche im Gegensatz zur katholischen schon viel zu weit vorgeschritten und gefestigt war, als daß eine Wiedervereinigung möglich gewesen wäre. Es war dies auch gar nicht die Absicht der päpstlichen Partei, die von Anfang an die Majorität der Versammlung bildete. Das zeigte sich sogleich darin, daß die Versammelten nicht wie der Kaiser wünschte, zunächst sich beschäftigten mit den Maßregeln der Kirchenreform und dann erst mit den Verhandlungen über die strittigen Glaubenssätze; sondern umgekehrt, nach dem Wunsche des Papstes, ging die Versammlung von den Streitfragen aus und setzte die Lehre über Schrift und Tradition, Sünde und Rechtfertigung, Kirche und Sakramente im streng katholischen Sinn fest. Die politischen Ereignisse führten dann zu einer längeren Unterbrechung der Synode, und als sie 1562 wieder zusammentrat, da hatten die Protestanten keine Neigung mehr zu weiterer Beteiligung an ihr. Es wurden einfach die früher gefaßten Beschlüsse wieder sanktioniert und dann die Restauration der Kirche begonnen, und zwar, bezeichnend genug, mit der Aufstellung eines Index librorum prohibitorum — Verzeichnis verbotener Bücher. Die Forderung der österreichischen und französischen Regierung ging damals auf tiefgreifende Kirchenreform, Freiebung der Priesterehe, des Laienkelches beim Abendmahl, der Landessprache beim Gottesdienst, ferner auf Reform der Klöster

und besonders auf Einschränkung der päpstlichen Macht. Das waren Forderungen, die nicht bloß von den katholischen Regierungen, sondern auch von vielen höheren Geistlichen, Bischöfen und Prälaten gestellt oder wenigstens begünstigt wurden. Aber die römischen Legaten, an ihrer Spitze der Jesuit Lainez, suchten, wie dies schon in Konstanz und Basel geschehen war, mit der Politik des „Divide et impera!“ ihre Zwecke durchzusetzen. Sie wußten teils die Fürsten zu gewinnen, teils die oppositionellen Prälaten durch Begünstigung und Bearbeitung einzeln für die römischen Interessen günstig zu stimmen, und so die päpstliche Autorität fest zu begründen und von aller weltlichen Kontrolle unabhängig zu machen. Lainez erklärte, Christus habe den hl. Petrus beauftragt: „Weide meine Schafe!“ Schafe aber seien unvernünftige Tiere, denen also kein Anteil an der Regierung zukommen könne. Ferner sagte er, die Kirche sei die von dem Gottmenschen Christus selbst gestiftete, rein göttliche Institution von unbedingter Autorität, die weltliche Macht stamme nur von den Völkern her, sei also nur menschlicher und bedingter Art. Das sind die Grundgedanken, die heute noch im Katholizismus die Basis seines ganzen Denkens bilden, das sollten wir wohl beachten! Diese Ansichten der Römer drangen durch und die Neubegründung der unbeschränkten Autorität des Papstes blieb die Seele aller Beschlüsse auf dem Konzil zu Trient. Was für die Reform getan wurde, das blieb weit zurück hinter den früheren, allgemein auch von den Katholiken erhobenen Forderungen, und es war außerdem noch beschränkt durch den Vorbehalt der päpstlichen Genehmigung. Allerdings muß man zugeben, daß die Reformdekrete die Wirkung hatten, daß eine feste kirchliche Ordnung und Zucht eingeführt wurde, daß für die Ausbil-

dung von Predigern durch Priesterseminare gesorgt wurde, und daß die Bettelmönche auf ihre Ordenskirchen beschränkt wurden. Regelmäßige Provinzialsynoden der Kleriker wurden festgesetzt, überhaupt die ganze kirchliche Sitte wie der katholische Glaube wurde durch eine feste und allgemein verbindliche Regel geordnet, die dazu bestimmt war, allen Neuerungen einen festen Damm entgegenzusetzen. Damit wurden alle Regungen freieren, protestantischen Geistes, wie sie doch früher in der alten und mittelalterlichen Kirche je und je vorgekommen waren, seit Trient aus der katholischen Kirche einfach ausgeschieden. So war durch die Reformation, als Nebenwirkung derselben, die katholische Kirche jetzt enger und unfreier geworden, als sie es je vor der Reformation gewesen war. Was die Kirche an äußerem Machtbereich verloren hatte, das ersetzte sie durch straffere Zentralisierung ihrer im Papsttum gipfelnden Macht.

Diese Macht hatte gleichzeitig ein äußerst wirksames Werkzeug ihrer kirchlichen und weltlichen Betätigung in dem neuen Orden der Jesuiten gefunden. Der Stifter dieses Ordens, Ignatius von Loyola, geboren 1491, war ursprünglich ein spanischer Ritter voll Tatendurst, Liebesromantik und kirchlicher Devotion. Im Kriege gegen die Franzosen verwundet und kriegsuntüchtig geworden, vertauschte er sein weltliches Rittertum mit dem geistlichen Rittertum, verschenkte alle seine Habe und bettelte sich bis Jerusalem durch, wo er sich aber als Missionar so ungeschickt anstellte, daß er wieder heimgeschickt wurde. Durch seine Kasteiungen und aufgeregten Predigten machte er sich in der Heimat der Ketzerei verdächtig, wurde zweimal verhaftet und nur gegen das Versprechen freigegeben, daß er zunächst einmal ordentliche theologische Studien treiben wolle. Das

tat er denn auch auf den Universitäten Salamanca und Paris, und hier gewann er für seine Ideen sechs begeisterte Genossen, darunter die Lainez und Xavier. Sie verbanden sich zu einem geistlichen Rittertum im Dienste Jesu und der allerheiligsten Jungfrau, vor allem aber gelobten sie, laß sie ihr Rittertum in der Heidenmission ausüben wollen oder wohin sonst der Papst sie senden und wie er sie verwenden wolle. Von Papst Paul III. erhielten sie die Bestätigung als neuer Orden, 1540. Das ist das Gründungsjahr des so berühmten Ordens. Ignatius verfaßte für seine Schüler die geistlichen Exerzitien, die wenig Geist, um so mehr aber Fanatismus und zähen Willen verraten. Der Organisator des Ordens wurde Lainez, ein Mann von unleugbar scharfem Verstand und wahrhaftem Herrschergeist. Er hat dem Orden die militärische Organisation gegeben, der er seinen Erfolg zu verdanken hat. Die „Professi“ oder Ordensglieder des engsten Kreises verpflichteten sich außer zu den drei Mönchsgelübden auch zum unbedingten Gehorsam gegen den Papst. Unter ihnen standen die „Scholastici“ und ein dritter, weitester Kreis, die „Affilierten der kleinen Observanz“, die in ihrem weltlichen Beruf blieben und sich nur verpflichteten zum Gehorsam gegen die Oberen. Sie waren also ähnlich den Tertiariern der Franziskaner eine Institution, die sich schon dort als sehr zweckmäßig erprobt hatte. An der Spitze jeder Provinz steht ein Provinziale, und von diesen wird der Ordensgeneral gewählt, der eine diktatorische Machtvollkommenheit besitzt, die nur beschränkt ist durch sechs Admonitoren, die ihm zur Seite stehen und auch Klagen gegen ihn bei der Generalversammlung vorbringen können. Die Generalversammlung hat die oberste Entscheidung in Dingen der Gesetzgebung und der Disziplin. Der unbedingte Gehorsam

gilt zwar nominell dem Papste, faktisch aber dem Ordensgeneral selbst, der sogar als der Stellvertreter Christi bezeichnet wird. Zu dem Gehorsam den Menschen so zu drillen, daß er sich von seinen Oberen wie ein willenloses Werkzeug, „wie ein Kadaver“ leiten läßt, darauf zielt die ganze raffinierte Disziplin und Askese der Jesuiten ab. Jedes natürliche Band der Blutsverwandtschaft oder Freundschaft, des Standes oder Vaterlandes, soll bei den Mitgliedern gelöst und aus ihrer Seele ausgerottet werden zugunsten ihrer ausschließlichen Zugehörigkeit und Hingebung an den Orden und seinen Zweck der Weltherrschaft. Diesem Zweck, die menschliche Gesellschaft der katholischen Kirche zu unterwerfen, diesem römischen Machtinteresse, diente der Orden mit aner kennenswerter Klugheit und Energie. Besonders war ein Hauptmittel dafür die Pflege der Erziehung und Unterweisung der Jugend, besonders der oberen Stände. Während die älteren Orden mit Ausnahme der Benediktiner im Grunde nur rohe und unwissende Mönche hatten, haben die Jesuiten von Anfang an auf Bildung und Wissenschaft einen sehr hohen Wert gelegt, und die höheren Schulen unter ihrer Leitung waren weit und breit angesehen. Nicht bloß elegantes Latein lernte man bei ihnen, sondern auch — und sie begannen erstmals damit — die exakten Wissenschaften, Physik und Mathematik, auch Philosophie und Dialektik hatten sie in ihren Studienplan aufgenommen, freilich nur unter der feststehenden Voraussetzung der Autorität der Kirchentradition, die eine unabhängige Wissenschaft, die die Wahrheit um ihrer selbst willen sucht, nicht aufkommen ließ. Daher sind aus dem Jesuitenorden zwar viele tüchtige Mittelmäßigkeiten hervorgegangen, aber keine genialen Forscher, keine bahnbrechenden Entdecker auf irgendwelchen Wissensgebieten. Die Haupt-

sache war der Drill im Unterricht, die Ausbildung einer formalen dialektischen Fertigkeit im Disputieren und einer glänzenden Rhetorik zum Zweck der Verteidigung der kirchlichen Lehren und des Bekämpfens der Ketzer im Wortgefecht oder mittels einer faszinierenden Kanzelberedsamkeit. Die Philosophie wurde immer nur vom Standpunkt der alten Scholastik aus betrieben, neue Fragen einzuführen und über Prinzipien zu streiten war verboten. Aber was heißt dann noch Philosophie? Wenn man über Prinzipien nicht reden darf, dann läßt man lieber das Philosophieren überhaupt, meine ich.

Die Moral der Jesuiten steht ganz unter der Bestimmung ihres obersten Endzwecks, der nominell die Verherrlichung Gottes, faktisch die der Kirche und noch genauer die ihres eigenen Generals ist. Ob die Jesuiten den Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel“ wörtlich aufgestellt haben oder nicht, ist eine Frage, die viel umstritten ist, die aber die große Bedeutung gar nicht hat, die ihr beigemessen wird. Der Satz ist an sich ja ganz unverfänglich, und ich wüßte nicht, wie anders man die Handlungen werten könnte als nach dem Endzweck, dem sie dienen sollen? Ist dieser wirklich heilig und unbedingt verpflichtend, dann sind die notwendigen Mittel dazu natürlich berechtigt und pflichtgemäß. Darüber ist keine Frage! Der Fehler der Jesuitenmoral liegt keineswegs in jenem formalen Grundsatz, daß der Zweck den sittlichen Wert der Mittel bedinge, sondern in der falschen Auffassung des obersten Endzweckes. Nach unserer protestantischen Überzeugung, die doch wohl als mit der allgemein menschlichen identisch gelten kann, darf der oberste Endzweck nur bestehen in der Erfüllung des göttlichen Willens in einem allgemein menschlichen Reiche des Guten, in der auf die Vervollkommnung der

Menschen abzielenden sittlichen Weltordnung. Die Jesuiten setzten an die Stelle dieses unbedingten Endzweckes den sehr bedingten relativen Zweck der Verherrlichung der Kirche, ja genauer den sehr fragwürdigen der Herrschaft der römischen Kirche, die sogar in ihren besten Zeiten, im älteren Mittelalter, nie zusammenfiel mit dem umfassenden Gedanken des Reiches Gottes; und vollends seit der Reformation war die römische Papstkirche eher ein Hemmnis als eine Förderung des Kommens des Reiches Gottes auf Erden. Wird dieser beschränkte, fragwürdige Zweck, Herrschaft der Kirche, zum obersten sittlichen Endzweck und Wertmaßstab erhoben, dann kommt das in der Tat auf die Verleugnung der wahren sittlichen Weltordnung hinaus und kann nur von den heillosesten Folgen für das sittliche Handeln des Einzelnen sein. Es ist gar nicht zu leugnen, daß der Jesuitenorden die Gewissenlosigkeit der machiavellistischen Politik auf das Kirchliche übertragen hat; er hat jede, auch die unsittlichste, verbrecherische Handlung gut geheißen, wenn sie nur seinem kirchlichen Herrschaftsstreben nützlich schien. Um aber diese laxen Moral zu rechtfertigen vor dem sittlichen Bewußtsein, ist von den Jesuitenlehrern ein raffiniertes System sophistischer Dialektik erdacht worden, das einzig darauf berechnet ist, das unbefangene Gewissensurteil zu ersticken durch sophistische Rasonnements, den Unterschied zwischen Gut und Böse wegzurasonieren. So erklären die Jesuiten z. B. die *Reservatio mentalis* — Vorbehalt, daß man eine Aussage in anderem Sinne meine als wie der Hörer sie verstehen muß — diese *Reservatio mentalis* erklären die Jesuiten selbst bei eidlichen Aussagen vor der Obrigkeit für erlaubt. Zur Rechtfertigung ihrer Moral dient insbesondere der Grundsatz des „Probabilismus“, nach dem es für die Be-

urteilung einer Handlung nur darauf ankommt, ob man einen probablen Grund dafür anführen kann. Als solcher genügt schon die Autorität eines Lehrers, der eine gewisse Handlung unter gewissen Umständen als erlaubt erklärt hat, und wo die Autoritäten sich widersprechen, da ist man befugt, der nützlicheren Meinung, die nur irgendwelchen Scheingrund noch für sich hat, zu folgen. So hat z. B. der jesuitische Morallehrer Escobar in seiner Kasuistik für Beichtväter verschiedene höchst bedenkliche Fragen und Entscheidungen zusammengestellt, von denen ich einige nenne: „Darf ich den töten, der eine ob auch wahre Anklage gegen mich beabsichtigt, die mir empfindlichen Schaden zu bringen droht?“ Antwort: „Aus probablen Gründen zu bejahen!“ — „Darf ich einen töten, der meine Ehre verletzt hat, indem er mir eine Ohrfeige oder Schläge gegeben?“ Antwort: „Der Adelige darf's, der Bürgerliche nicht, weil seine Ehre weniger heikel ist!“ Nach jesuitischer Moral findet eine Todsünde nur statt, wo eine Handlung mit vollkommener Erkenntnis aller schlimmen Folgen ihrer ganzen Beschaffenheit nach und mit einem durch keinerlei Leidenschaft beherrschten Willen getan wird. Da dieses Beides nie ganz vorhanden ist, so sind tatsächlich schließlich alle Sünden keine Todsünden, sondern läbliche, von geringfügiger Schuld, durch leichte Buße zu sühnen. Und so waren die Jesuiten äußerst nachsichtige und darum äußerst gesuchte Beichtväter, von denen gerühmt wurde, daß sie das Joch Christi gar sehr milde und leicht zu machen wissen, da bei ihnen, wie die Sage ging, eine Sünde schneller vergeben wurde als sie begangen war. So ertöteten sie das Gewissen der Menschen, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen.

Freilich dürfen wir nicht verkennen, daß sie damit im

Grunde nur die äußerste Konsequenz des ganzen katholischen Autoritätsstandpunktes gezogen haben, der das Gute und das Wahre zu einer auf positiver Offenbarung beruhenden kirchlichen Überlieferung und Satzung macht, statt es als eine autonome, im eigenen Innern begründete Forderung des Gewissens zu verstehen, wie das der Protestantismus im Prinzip wenigstens von Anfang an getan hat, wenn er auch diese Gedanken nicht gleich folgerichtig durchgeführt hat. Diese Halbheit des kirchlichen Protestantismus, sein Steckenbleiben im alten Dogma, seine Versteifung auf Dogmenstreitigkeiten, das eben war es, was den Jesuiten das Werk der Gegenreformation wesentlich erleichtert hat. Es wiederholte sich da die uralte Erfahrung, die schon das Evangelium bezeugt, daß die Kinder der Welt klüger sind als die Kinder des Lichtes. Während die lutherischen Theologen in ehrlichem, aber blindem Eifer um ihre unfruchtbaren dogmatischen Theorien stritten, so waren dagegen die Jesuiten die klugen und gewandten Weltmänner, die sich an den Höfen als politische Ratgeber einzuschmeicheln wußten, die sich den gebildeten Klassen durch ihre fortgeschrittene Methode des Schulunterrichts empfahlen, und die die Massen durch volkstümliche Beredsamkeit und Glanz des kirchlichen Gepranges und auch durch Förderung jedes Aberglaubens faszinierten. Sie kannten die Menschennatur und sie stützten sich auf die schwächsten Seiten derselben. Das ist immer eine Politik, die ihres Erfolges sicher ist in dieser Welt. So begreift es sich wohl, daß es ihnen vielfach gelungen ist, den Fortschritt der Reformation aufzuhalten und ihr den schon gewonnenen Boden teilweise wiederabzugewinnen. Besonders in Süddeutschland, in Österreich, in der Schweiz und in den Rheinlanden war dies der Fall. Dort hat der Jesuit Canisius

als Verfasser von katholischen Katechismen und als Wanderprediger eine äußerst fruchtbare und zum Teil auch erfolgreiche Tätigkeit entfaltet. Und zwar eine so erfolgreiche Tätigkeit, daß seine Verehrer ihn mit Bonifacius, dem Apostel der Deutschen, verglichen haben. Und er war allerdings wie dieser ein engbegrenzter Geist, ein autoritätsgläubiger Scholastikus, einzig bedacht auf Unterwerfung des deutschen Volkes unter das römische Joch. Viel mehr Widerstand als in Deutschland, wo sie von den katholischen Höfen allseitig begünstigt wurden, fanden die Jesuiten von Anfang an in Frankreich. Das die Franzosen immer rühmlichst auszeichnende kräftige Nationalgefühl, vertreten durch das Pariser Parlament, setzte ihrer Wirksamkeit den lebhaftesten Widerspruch entgegen. Man erkannte in ihnen eine Gefahr für die Freiheit der gallikanischen Kirche und die Gelehrten der Sorbonne erkannten schon im Jahre 1554 den unheilvollen Charakter des Jesuitenordens, wie er sich im Verlauf immer deutlicher herausgesellt hat. Vollends nach dem Mordanschlag des Jesuitenschülers Chastel auf den König Heinrich IV. beschloß das Parlament die Verbannung der Jesuiten als der Verführer der Jugend, Störer der öffentlichen Ruhe, Feinde des Staates und des Königs. Leider war Heinrich IV. nicht mutig genug, den Beschluß des Parlaments durchzuführen. Das war eine verhängnisvolle Schwäche für ihn selbst; denn wenige Jahre später fiel er unter der Mörderhand Ravailacs 1610. Im selben Jahre wurden die Jesuiten aus England durch Jakob I. vertrieben, ebenso aus den Niederlanden. Aber durch ihre Schlangenklugheit und vortreffliche Organisation wußten sie trotzdem ihre Macht und ihre Reichtümer immer mehr zu steigern, bis die Völker sie nicht mehr zu ertragen vermochten. Zu Ende des 18. Jahrhunderts traf sie der

Bannstrahl von Rom selbst aus. Später aber, in der Restaurationszeit, wurden sie mit vielem anderen alten Plunder der nach Freiheit seufzenden Völkerwelt von den reaktionären Gewalthabern als furchtbare Zuchtrute wieder aufgedrängt. Bedenkt man, daß die Jesuiten vorzüglich es waren, die durch ihre Umtriebe das unsagbare Unheil des dreißigjährigen Krieges über unser Vaterland heraufbeschworen haben, so sollte man meinen, daß wir Deutsche vor allen dringende Ursache hätten, diese gefährlichen Feinde uns vom Leibe zu halten!

Zu den geistlichen Waffen der katholischen Gegenreformation traten auch die Gewaltmittel der katholischen Regierungen hinzu, vor allem die Inquisition und Bücherzensur. In denselben Jahren, in denen der Jesuitenorden seine päpstliche Bestätigung erhielt, wurde auch die spanische Inquisition auf italischen Boden verpflanzt und der Kardinal Caraffa mit der Einrichtung dieses Instituts beauftragt. Nach der Instruktion von 1542 sollte das Glaubensgericht nicht erst warten bis zur Überführung des Angeklagten, sondern auf den mindesten Verdacht hin mit äußerster Strenge strafen und durch keine Rücksicht auf Stand und hohe Protektion, durch keine falsche Duldung sich herabwürdigen. Und danach verfuhr die Inquisition in Italien und Spanien mit furchtbarster Härte: durch Verbannung, Kerker, Scheiterhaufen rottete sie alle Ketzerei in wenigen Jahren in Spanien und Italien völlig aus. In Spanien hat sie mit der religiösen auch die politische Freiheit bis in die Wurzel ertötet und den Volksgeist so gebrochen, daß dieses einst so tapfere und tatenlustige Volk seitdem in immer tiefere Lethargie und politische Ohnmacht versunken ist. In den Niederlanden gab eben der Versuch, die Inquisition einzuführen, den Anstoß zur

Revolution und zur Befreiung vom spanischen Joch. Aus der religiösen und politischen Freiheit erwuchs die prächtige Blüte der niederländischen Kunst und Wissenschaft, der Aufschwung des Handels und der Industrie, des Wohlstandes des Landes. So schön bewährte sich an den freiheitsliebenden, tapferen Niederländern das evangelische Wort: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird auch das Übrige euch alles zufallen!“ Wie es hingegen der Wissenschaft in Spanien und Italien erging, dafür will ich einige traurige Beispiele erwähnen. Als der Augustinermönch Luis de Leon in Salamanca den hebräischen Text des alten Testaments über die Vulgata stellte und das Hohelied als Gedicht von der bräutlichen Liebe erklärte — wofür es heute allgemein gehalten wird — und ins Kastilische übersetzte, da mußte er das mit einer fünfjährigen Kerkerhaft büßen. In Italien hatte der Dominikaner Giordano Bruno durch Zweifel am Dogma von der Transsubstantiation sich der Ketzerei verdächtig gemacht und mußte daher fliehen. Nach einem unsteten Wanderleben in Frankreich, England, Deutschland kehrte er 1592 nach Italien zurück, wurde in Venedig verhaftet und nach Rom ausgeliefert. Dort machte man ihm wegen seiner geistvollen Naturphilosophie, in der die Keime lagen zu den philosophischen Systemen von Spinoza und Leibnitz, den Prozeß, der mit seiner Verbrennung auf dem Blumenmarkt im Jahre 1600 endigte. Am 300jährigen Gedenktage hat die Stadt Rom ihm ein Denkmal an der Stätte seines Todes gesetzt, zum Zeugnis dessen, daß trotz Feuer und Schwert die Welt sich doch bewegte und der Geist sich nicht bannen ließ! Galilei, Professor in Pisa und Padua, hat sich einen weltberühmten Namen gemacht durch seine epochemachenden Entdeckungen auf dem Gebiete der Physik

und Astronomie. Wegen seiner Verteidigung der Kopernikanischen Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne wurde er nach Rom gerufen und im Gefängnis der Inquisition durch die Drohung der Folter zum Widerruf gezwungen. Der arme Siebenzigjährige unterwarf sich, wer wollte es ihm verdenken! Trotzdem blieb er unter strenger Aufsicht und war zum Schweigen genötigt bis zu seinem Tode 1642. Das Todesjahr des großen Physikers und Astronomen Galilei war das Geburtsjahr des noch größeren Astronomen Newton. So geht die Leuchte der Wissenschaft aus einer Hand in die andere durch die Jahrhunderte fort, aber nur in protestantischen Ländern konnte ihr Licht sich frei ausbreiten. In Italien blieb die Lehre Galileis bis 1820 kirchlich verpönt. In Toulouse wurde der gelehrte Arzt Vanini verhaftet unter der Anklage der Gottesleugnung, und trotz seiner Erklärung, daß er in jedem Strohalm einen Beweis des Daseins Gottes erkenne, wegen Atheismus und Zauberei verbrannt 1619.

Noch mächtiger als durch Scheiterhaufen wirkte die Gegenreformation durch die Bücherzensur, die nicht bloß die Leiber, sondern auch die Geister knebelt. Die Bücherzensur wurde von Paul IV. noch als Kardinal Caraffa in Italien eingeführt. Kein Buch, alt oder neu, darf ohne die Erlaubnis des Papstes gedruckt oder verkauft werden. Im Jahre 1559 ist die Erasmussche Ausgabe des Neuen Testaments, welcher ein Danksagungsbreve Leos X. vorangedruckt ist, auf den Index gesetzt worden. Nicht nur Dichter, wie Petrarca und Boccaccio — bei dem man es vielleicht verstehen könnte —, sondern auch Kirchenväter wie Athanasius und Augustin kamen, wenn auch nicht auf den Index der verbotenen Bücher, so doch auf den der zu säubernden und zu korrigierenden. Ebenso das gelehrte

Geschichtswerk von Paolo Sarpi, ein bedeutendes wissenschaftliches Werk, in dem die Geschichte des Tridentinerkonzils allzu ehrlich beschrieben ist, ehrlicher als es der Inquisition wünschenswert war. Auch dieses treffliche Buch kam auf den Index und der Verfasser war niemals seines Lebens sicher.

Damals gewiß war diese Zensur eine furchtbare Waffe, und es begreift sich aus ihr allein schon, daß in den Ländern, die unter der Herrschaft dieses katholischen Regiments standen, Wissenschaft und geistiger Fortschritt nicht gedeihen konnten. Heute freilich ist es mit der Zensur etwas anderes. Sie ist nur noch eine stumpfe Waffe, und zwar so stumpf, daß es heute für ein Buch geradezu die aller-günstigste Reklame ist, wenn es auf dem Index steht.

Protestantische Sekten.

Zwischen dem altkirchlichen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts und dem Neuprotestantismus, der mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts beginnt, steht zeitlich wie sachlich in der Mitte das protestantische Sektenwesen, die Sekten, die teils aus der Reformationszeit selbst hervorgegangen sind, teils auch später sich gebildet haben als Reaktion gegen die dogmatische Erstarrung und religiöse Engherzigkeit der offiziellen Kirche.

Aus der Reformationszeit selbst stammen die Wiedertäufer und die Antitrinitarier (Gegner der Trinitätslehre). Beide waren anfangs nahe zusammenhängend, teilweise von denselben Männern vertreten, dann aber sich in der Art scheidend, daß die Baptisten sich auf die praktische Opposition gegen die Volkskirche zurückzogen, die Antitrinitarier sich auf die theoretische Opposition gegen das kirchliche Dogma beschränkten. Unter den Wiedertäufern hatte es immer eine gemäßigte Partei gegeben, die den revolutionären Fanatismus, der sich bekanntlich bis zu den Münsterischen Greueln steigerte, nicht billigte, die nur mit einem praktischen Christentum im Sinne der Bergpredigt Ernst machen wollten. Die „Taufgesinnten“, wie sie sich nannten, wurden organisiert durch Menno Simons, einen Niederländer, der aus einem katholischen Priester durch Studium der heiligen Schrift und reformatorischer Schriften zum Baptisten geworden war. Er hat zahlreiche

Baptistengemeinden in Norddeutschland gegründet und ihnen eine mit der bürgerlichen Gesellschaftsordnung verträgliche Verfassung gegeben. Menno starb in Holstein 1561. Die Baptisten erhielten in den Niederlanden Duldung, später auch in Deutschland und England, und heute sind sie eine der größten Kirchengemeinschaften Amerikas. Der unterscheidende Charakter der Mennoniten ist das Streben nach einem einfachen biblischen Christentum, das sie in einem reinen christlichen Gemeindeleben zu verwirklichen suchen, während sie gegen die kirchlichen Dogmen, die über die Schrift hinausgehen, gleichgültig sind. Sie verwarfen die Kindertaufe als schriftwidrig, schädlich und abergläubisch, ebenso den Eid, den Gebrauch von Waffen und die Ehescheidung. Die bürgerliche Obrigkeit erklärten sie in ihrem Glaubensbekenntnis von 1580 für eine zwar der jetzigen Welt nötige Ordnung, die aber dem wahren Reich Christi fremd sei. Daher soll die Gemeinde der Wiedergeborenen zwar die Obrigkeit durch passiven Gehorsam ehren, aber nicht sich selbst an ihren Ämtern aktiv beteiligen. Es ist dies dieselbe Vorschrift wie in der urchristlichen Gemeinde und heute bei Tolstoi — der übrigens heute wohl der einzige Christ ist, der wirklich Ernst macht mit der Moral der Bergpredigt.

Von den Dissidenten, von denen im vorletzten Vortrag die Rede gewesen ist, unterscheiden sich die Antitrinitarier und Unitarier durch ihre verstandesmäßige Kritik des kirchlichen Dogmas; meist waren es italienische Protestanten, die in der Schweiz Zuflucht gesucht und gefunden hatten. Der bekannteste unter ihnen ist der geistvolle und feingebildete Lelio Sozini, der vielfach auf Reisen mit schweizerischen und deutschen Reformatoren persönlich bekannt wurde und trotz seiner mannigfachen dogmatischen Zweifel

und Bedenken in freundschaftlicher Korrespondenz mit ihnen stand; er war überhaupt ein Mann, der sich durch edlen und liebenswürdigen Charakter überall Achtung erworben hat. Sein früher Tod 1562 war ein Glück für ihn, wenigstens insofern als er dadurch bewahrt wurde vor dem traurigen Schicksal der Gesinnungsgenossen, die bald darauf hart verfolgt wurden in der Schweiz und in Deutschland und den Niederlanden. Sie flüchteten sich nach Polen, wo sie eine Gemeinde gründeten. Ihr Lehrbegriff ist von Faustus Sozini, dem Neffen Lelios, zusammengestellt in dem sogenannten Rakauer Katechismus. Es ist das eine in mancher Hinsicht interessante Lehre gerade durch ihre von allen kirchlichen Lehrformen weit abweichende Originalität und Einseitigkeit. Es war ein moralistischer Rationalismus auf supranaturalen Grundlage. Ihre Stärke ist die verständige Kritik des kirchlichen Dogmas, ihre Schwäche aber der Mangel an jeder religiösen wie philosophischen Tiefe. Hauptgesichtspunkt ihrer Kritik ist die Verwerfung der Trinität, da die Dreiheit der Personen offenbar der Einheit des göttlichen Wesens widerspreche. Ferner waren sie Gegner der Gottmenschheit Christi, der Zweinaturenlehre, da in einer Person nicht zwei Naturen, die göttliche und menschliche, vorhanden sein können. Besonders scharf war die Kritik der kirchlichen Versöhnungslehre; die stellvertretende Genugtuung im Tode Christi widerspreche, so sagten die Sozinianer, der göttlichen Gnade, die von selbst Schuld vergebende, aber auch der Gerechtigkeit, da sittliche Verschuldung nicht übertragbar sei und der Unschuldige unmöglich für die Schuldigen büßen könne; auch könnte der leibliche Tod des einen Jesus Christus keine zureichende Sühnung für den ewigen Tod aller sündigen Menschen sein. Die Menschen sind aber überhaupt

der Versöhnung nicht bedürftig, da Gott von vornherein die Liebe und Gnade ist, und da auf der Menschheit nie eine verdammliche Schuld lastete. Das ist eine tiefgreifende Kritik des kirchlichen Dogmas auf allen Hauptpunkten. Und wenn wir ehrlich sein wollen, so müssen wir zugestehen, daß diese Kritik mit ihrer verstandesmäßigen Zersetzung der kirchlichen Dogmen recht hat und bis heute noch nicht widerlegt worden ist, ja nicht widerlegt werden kann! Aber so sehr die Sozinianer in dieser Negation der kirchlichen Form des Glaubens im Recht waren, so problematisch, ja, man muß sagen, phantastisch-mythologisch ist ihre eigene Glaubensweise gewesen. Die Sozinianer lehrten, Christus wäre ursprünglich zwar einfach ein Mensch, aber von anderen doch unterschieden durch seine übernatürliche Erzeugung; sodann, vor Antritt seines Lehramtes, ist er in den Himmel leibhaftig entrückt worden, um von Gott persönlich einen Lehrkursus zu empfangen über den göttlichen Willen, um als rechter Lehrer den Menschen authentisch Gottes Willen verkündigen zu können. Zum Lohn für seine Tugend und sein Martyrium hat Gott ihn dann vom Tode wieder leibhaftig auferweckt und zum Himmel erhoben. Und nun ist er von Gott betraut worden mit der Herrschaft über die ganze Welt, Natur und Geschichte — und das alles als Mensch Jesus! Ein Mensch, der allmächtig den ganzen Weltlauf in Natur und Geschichte beherrscht, das ist der reinste Mythos, der um keinen Deut weniger undenkbar ist als die ganze kirchliche Mythologie, nur daß er sich von jener unterscheidet durch den gänzlichen Mangel an religiös-philosophischem Ideengehalt. Auf diesem Mythos von der Vergottung des Menschen Jesus beruht die ganze sozinianische Heilslehre. Der christliche Glaube besteht in der Kenntnis und Befolgung der von Christus

geoffenbarten göttlichen Gebote und in der Hoffnung auf die von Christus verheißene Unsterblichkeit. Die Erkenntnisquelle für beides, Gebote und Verheißung, ist ausschließlich die heilige Schrift. Eine natürliche Gotteserkenntnis durch die Vernunft gibt es bei den Sozinianern nicht. Woraus erkennen wir aber die Wahrheit der Schrift? Das ist das Allertraurigste an dieser Lehre: an nichts als an den Wundergeschichten im Evangelium, die unbesehen als wahre Geschichte gelten! Auf Grund dieser Wundergeschichten sollen wir alles Übrige als positive Kunde aus einer jenseitigen Welt für wahr halten, ohne irgendeine innere Erkenntnis dieser Wahrheit. Sie sehen, der Sozinianismus ist das wunderlichste Gemeng entgegengesetzter Standpunkte. Daß eine solche Mischung von flachem Moralismus und phantastisch-supranaturalistischer Mythologie den kirchlichen Theologen sämtlicher Kirchen, der protestantischen wie katholischen, so befremdlich und abstoßend war, daß sie die Sozinianer nicht als Christen gelten ließen, das läßt sich recht wohl begreifen, aus zwei Gründen. Einmal fühlten sie ganz natürlich die religiöse Leerheit und Flachheit dieses rationalistisch-moralistisch verwässerten Christentums, und andererseits fühlten sie ebenfalls, merkten vielleicht halb unbewußt, die Bedeutung dieser Kritik am kirchlichen Dogma, die Stärke der Gegengründe, die hier ein scharfer einseitiger Verstand gegen die Form des kirchlichen Dogmas vorgebracht hatte, und die sie auf dem Wege der wissenschaftlichen Beweisführung zu entkräften nicht imstande waren. Beides ist als Grund zu bedenken, um die durchweg schroffe Haltung der ganzen Christenheit den Sozinianern gegenüber zu verstehen. Für die geschichtliche Betrachtung aber liegt die Bedeutung des Sozinianismus darin, daß er das logische Gewissen des Protestantismus

repräsentiert, daß er den in der offiziellen Theologie nicht zu seinem Rechte gekommenen Protest des vernünftig denkenden Geistes gegen die Irrationalität der überlieferten Dogmen ebenso scharf wie einseitig zur Geltung bringt und dadurch der Vorläufer wurde der Aufklärung und des Neuprotestantismus des 18. Jahrhunderts. Als die Sozinianer durch die kirchliche Gegenreformation um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus Polen verdrängt wurden, da flohen sie nach Siebenbürgen, wo sie von Anfang an schon festen Fuß gefaßt hatten und, so viel ich weiß, bis heute sich in einzelnen Gemeinden erhalten haben. Sie fanden dann Zuflucht in preußischen Städten unter der Duldsamkeit des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm. Später haben sie sich in den republikanischen Niederlanden mit den dortigen Arminianern verschmolzen. Hier und in Deutschland war es seit der aufkommenden Aufklärung mit ihnen vorbei. Unitarische Gemeinden haben sich noch in England und in Amerika erhalten, doch ohne direkten Zusammenhang mit den alten Sozinianern.

Eine mittlere Stellung zwischen Sozinianismus und extremem Calvinismus nimmt der Arminianismus ein, der auf der Synode zu Dordrecht im Jahr 1618—19 verurteilt wurde, aber trotzdem sich erhielt. Und es gelang ihm durch die Hilfe bedeutender Gelehrter wie Episcop, Limborch, Hugo Grotius, einen Einfluß auf die Erweichung der calvinistischen Orthodoxie auszuüben. Der Arminianismus ist ein biblischer Supranaturalismus, der der Vernunft viel mehr Geltung in der Erklärung der Schrift zugesteht, als der orthodoxe Protestantismus beider Konfessionen es je getan hat, ohne doch soweit in der Rationalisierung zu gehen, wie der Sozinianismus. Die Abweichungen der Arminianer vom orthodoxen Protestantismus beziehen sich

auf die Dogmen von der Vorherbestimmung und der Ver-söhnung, auch von der Eingebung der heiligen Schrift. Die Arminianer lehrten, daß die durch die Sünde nicht verlorene menschliche Freiheit mit der Gnade zusammenwirke, daß die Gnade nicht allein und nicht unwiderstehlich wirke, wie Calvin lehrte. So meinten sie, daß die göttliche Vorherbestimmung nur ein Vorherwissen von den freien menschlichen Handlungen sei. Ferner erklärten sie den Tod Christi nicht als stellvertretendes Sühnemittel für die verletzte Ehre Gottes, sondern als Strafexempel, das nicht sowohl von der göttlichen Gerechtigkeit gefordert, als vielmehr von Gottes Weisheit als für den Bestand der sittlichen Weltordnung zweckmäßig beschlossen wurde. Um die Geltung des Sittengesetzes im Bewußtsein der Menschen aufrecht zu erhalten, die gefährdet gewesen wäre, wenn Gott ohne weiteres Sünden vergeben und Strafen erlassen hätte, um also die Strafwürdigkeit der Sünde einzuschärfen durch ein Strafexempel, das im Ausnahmefall am Unschuldigen vollzogen sei, — darum habe Gott den Tod seines Sohnes als Heilmittel veranstaltet. So der juristische Theologe Grotius. Er hat auch die Forderung der staatlichen Duldung für die verschiedenen Religionsbekenntnisse erhoben und durch sein philosophisches Naturrecht wissenschaftlich begründet. Darin sind ihm die Philosophen Locke und Spinoza, von denen ich in nächster Stunde sprechen werde, gefolgt. Das entschiedene Interesse an der sittlichen und rechtlichen Freiheit des religiösen Individuums war allen Dissidenten und Sekten gemeinsam; und darin haben sie das protestantische Prinzip folgerichtiger vertreten als die offiziellen Kirchen, das muß man ihnen zugestehen.

Die späteste gemeindebildende Frucht des individualistischen Enthusiasmus, wie er den meisten protestantischen

Dissidenten gemeinsam war, sind die Quäker, oder wie sie sich selbst nennen: „die Freunde“, the friends. Ihr Stifter war ein beschaulicher Schuhmacher Georg Fox, der 1691 starb. Er war ein frommer Mann, aber ein Enthusiast, der seine innere Erleuchtung für viel wertvoller hielt als die Gottesdienste der offiziellen Kirche. Er mag uns in mancher Beziehung an den deutschen theosophischen Schuhmacher Jacob Böhme erinnern. Das Glaubensbekenntnis dieser Sekte ist von Robert Barclay 1676 zusammengestellt worden. Sein Grundgedanke ist die Zurückstellung aller äußeren Heilmittel, auch des Schriftwortes, hinter dem inneren Licht im Herzen des Menschen. Diese innere Offenbarung, sagten sie, war in den Weisen und Frommen aller Völker wirksam von Anfang an und aus ihr stammt auch die Erleuchtung der biblischen Propheten und Apostel. Daher ist zwar allerdings die heilige Schrift ein wertvoller Schatz der Kirche, eben weil ihre Verfasser erleuchtet waren, aber sie ist weder die letzte Quelle noch auch die höchste Regel der Wahrheit; denn ihr richtiges und heilsames Verständnis ist immer nur möglich durch das innere Licht. Und wenn schon das Schriftwort von bloß relativer Bedeutung ist, so sind erst die sakramentalen Handlungen ganz bedeutungslos. Sie stammen gar nicht von Christus, sondern von dem vorchristlichen Zeremonienwesen, von dem uns Christus ja befreit habe. Die wahre Taufe sei nichts anderes als die Geistestaufe, und das wahre Abendmahl sei die geistige Vereinigung der Seele mit Christus, zu welcher es keines äußeren Essens und Trinkens bedürfe. Da sonach alles nur auf den Geist gestellt ist, der wirkt, wo er will, so bedarf es keines besonderen kirchlichen Amtes, keines geistlichen Standes, sondern die Quäker sind alle untereinander gleichgestellte Brüder und in der Versamm-

lung dieser Frommen tritt jeder auf, der vom Geiste getrieben ist, und gibt preis, was und wie der Geist es ihm im Augenblick eingibt; bleibt eine solche Eingebung aus, so beharrt die Gemeinde ruhig in stillem Schweigen in ihrer Versammlung. Die Stärke der Quäker lag von Anfang an in ihrer praktischen Frömmigkeit, ihrer Ehrlichkeit und Nüchternheit, ihrer Geduld und Gelassenheit, und vor allem in ihrer tätigen Menschenliebe — das sind ihre schönsten Züge. Zuzufolge ihrer Grundsätze verweigern sie bekanntlich den Kriegsdienst und Eid, verachten auch alle gewöhnlichen Formen der gesellschaftlichen Höflichkeit, reden sich untereinander mit „Du“ an und behalten den Hut auf in jeder Versammlung usw. Sie verachten allen schönen Schein, sind aber im übrigen sehr solide Bürger und tüchtige Geschäftsleute, die überall gut fortkommen. Ihr großes, weltgeschichtliches Verdienst ist, daß sie unter der Führung ihres großen William Penn erstmals das Grundgesetz der bürgerlichen und religiösen Freiheit in ihrem Staatswesen, in Pennsylvanien, praktisch durchgeführt haben, und sodann, daß sie in der Generalversammlung von 1758 durch den Beschluß der Aufhebung der Sklaverei den Anstoß gaben zur Sklavenemanzipation im 19. Jahrhundert. So müssen wir sagen, daß die Quäker in religiöser wie bürgerlicher Hinsicht die Vorkämpfer der Völkerfreiheit gewesen sind.

Nicht eine Sekte, aber eine eigenartige Richtung und Partei innerhalb der lutherischen Kirche bildet der Pietismus. Er ist ausgegangen von Philipp Jakob Spener, einem geborenen Elsässer, Hauptpastor in Frankfurt a. M., dann Hofprediger in Dresden und zuletzt Prediger in Berlin bis zu seinem Tode 1705. Spener war ein Mann von inniger Frömmigkeit, hohem sittlichen Ernst und großer praktischer

Lebensweisheit, ein Mann, den der Jammer über die Not seiner Zeit, über die Erstarrung der lutherischen Kirche in einem toten, sittlich unfruchtbaren Dogmatismus zur reformatorischen Wirksamkeit gedrängt hat. Er sagte: „Ich glaube, daß mit der Reformation noch bei weitem nicht alles geschehen ist, was geschehen sollte, und an dessen Vervollkommnung die Nachkommen zu arbeiten billig verbunden sein sollten.“ Das ist eine Binsenwahrheit für uns, damals aber war es gegenüber dem starren Lutherthum eine große Entdeckung und eine Kühnheit es auszusprechen. In seinen „Pia desideria“ vom Jahre 1675 forderte Spener vor allem eine Erneuerung des geistlichen Standes durch tieferes und erbauliches Schriftstudium, eine höhere Schätzung des frommen Lebens vor dem toten scholastischen Wissen, ein duldsameres Verhalten auch zu Irrenden und Ungläubigen und endlich das Ernstmachen mit dem allgemeinen Priestertum durch Heranziehung auch der Gemeindeglieder zum gemeinsamen Dienst der Frömmigkeit und Sittlichkeit in der Gemeinde. Zu diesem Zweck begann Spener seit 1670 seine privaten religiösen Erbauungsversammlungen, Collegia pietatis, in denen auch Laien über ihre religiösen Erfahrungen sich aussprechen durften und sollten. Ein rechter Theologe kann nach Spener nur der Wiedergeborene sein, der aus Erfahrung über Sünde und Gnade zu reden vermag. Alles theologische Studium zielt darauf ab, diese innere Erfahrung in dem Diener der Gemeinde zu erzeugen. Spener hat zwar die kirchlichen Dogmen nicht direkt angegriffen, insofern auch keine Sekte gebildet, aber in seiner Betonung der innerlichen Frömmigkeit, der gefühlsmäßigen Erfahrung lag doch indirekt entschieden eine Entwertung der dogmatischen Glaubensformeln, was ihm von seiten der Orthodoxie den

lebhaften Vorwurf des Indifferentismus eintrug. Auch erkannte Spener in der lutherischen Trennung der Heiligung von der Rechtfertigung eine sittliche Gefahr, die zum Selbstbetrug führe. Der Glaube müsse seine Wahrheit durch seine Früchte in sittlich ernster Lebensführung beweisen. Gegenüber der unter den orthodoxen Lutheranern vielfach herrschenden allzu laxen Moral drang Spener vor allem auf asketische Selbstzucht und Sittenstrenge, auf Enthaltung nicht bloß von groben Sünden, sondern auch von weltlichen Vergnügungen, wie Spiel, Tanz, Theaterbesuch, Reisen und dergleichen. Überhaupt wird als Merkmal des echten Christen der Ekel an der Welt und die stille, innerliche Gelassenheit, die Sehnsucht nach dem Himmel bezeichnet. Es ist keine Frage, hierin stand der Pietismus der mittelalterlichen Mystik besonders eines Thomas von Kempis weit näher als der sittlichen Lebensanschauung Luthers. Was aber bei Spener noch der Ausdruck einer ernstesten sittlichen Gesinnung war (ähnlich wie bei Calvin), das artete bei den halleischen Pietisten aus in ein ungesundes Kokettieren mit Sündenschmerz und Herzensdürre, Begnadigung und Seligkeit, kurz in eine Gefühlsschwärmerei, die vom tätigen Leben in der Welt abzog. Indes über solchen Auswüchsen, die besonders in aristokratischen Kreisen und bei pietistischen Frauen nicht selten vorkamen, dürfen wir doch nicht vergessen, was der halleische Pietismus geleistet hat an philanthropischen Werken. So gründete August Herrmann Francke das Waisenhaus in Halle nur mit Hilfe von Beiträgen der Gesinnungsgenossen. Es ist zuzugeben, der Pietismus ist eine einseitige Pflege der Gefühlsreligion, wobei weder der denkende Verstand, die Wissenschaft, noch auch die praktische Arbeit an den Kulturaufgaben der Gesellschaft zu ihrem Rechte kamen;

aber ebenso gewiß wird man sagen dürfen, daß der Pietismus mit seinem Dringen auf eigene Erfahrung wieder an den Ausgangspunkt der lutherischen Reformation angeknüpft und diesen Gedanken fortgeführt und dadurch den Boden vorbereitet hat für eine Neubelebung von Kirche und Theologie, worüber wir später zu sprechen haben werden.

Unter den Zöglingen des halleischen Waisenhauses befand sich auch der junge Graf Zinzendorf, der schon dort eine Neigung zur Stiftung und Leitung von besonderen Ordensgemeinschaften bekundet hatte. Als er bekannt wurde mit den „Mährischen Brüdern“, dem Überrest der alten Hussiten, die ein gedrücktes Dasein unter österreichischer Herrschaft führten, da lud er sie zur Niederlassung auf seinem eigenen Gut am Hutberg in der Oberlausitz ein, das jetzt den Namen „Herrnhut“ bekam. So wurde Zinzendorf im Jahre 1727 Stifter und Haupt der Herrnhuter Brüdergemeinde, die „ein Ruheplätzchen der unsichtbaren Gemeinde“ und ein Sauerteig für die Christenheit werden sollte. Leitender Grundsatz war nach seinen eigenen Worten: „Die in dieser Bruderschaft Stehenden sollen in beständiger Liebe mit allen Kindern Gottes in allen Religionen stehen, kein Richten und kein Zanken gegen anders Denkende vornehmen, sondern sich selbst in evangelischer Einfachheit und Lauterkeit bewähren.“ Zinzendorf wollte damit nicht eine neue Sekte oder Konfession stiften, ebenso wenig wie Spener. Er wollte nur innerhalb der Großkirche ein Kirchlein von wahrhaft Erleuchteten sammeln. Weil aber der Grundstock derselben in der Kolonie der mährischen Brüder bestand, so lag es nahe, dieser Sondergemeinde auch eine selbständige innere Verfassung zu geben. Vorsteher war natürlich Graf Zinzendorf, der sich von dem mährischen Bischof und Hofprediger in Berlin, Jablonsky,

ordinieren ließ und auf die Sukzession des Episkopats in seiner Gemeinde große Stücke hielt. Ferner wurden Aufseher, Diener, Kranken- und Armenpfleger gewählt. Die Gemeinde wurde in kleine Chöre geteilt, die täglich zum Zweck der Erbauung zusammenkamen. Seit 1731 wurde auch die regelmäßige Mission unter den Heiden als stehende Gemeindeaufgabe mit großer Energie geübt, und Missionsstationen in allen Weltteilen angelegt — die erste protestantische Missionsunternehmung! Der Brennpunkt der Herrnhuter Frömmigkeit war die andächtige Betrachtung des leidenden Heilands, um vom Anblick seiner duldbaren Liebe das Herz rühren, ergreifen, beseligen zu lassen. Die Zentralisierung der frommen Gefühle auf diesen einen Punkt gab ihren Gottesdiensten die einfache Herzlichkeit und Natürlichkeit, die der Dogmen und des kirchlichen Schmuckes entbehren mochte und doch alle Brüder in gegenseitiger Liebe verband. Es war eine Organisation, die immerhin als ein protestantisch veredeltes Ordenswesen betrachtet werden kann. Diese Gefühlsreligion war ganz gleichgültig gegen dogmatische Begriffe und konfessionelle Differenzen. „Es ist ganz gleichgültig, ob eine Seele reformiert, lutherisch oder katholisch sei, wenn sie nur dem Heiland zu Füßen fällt.“ Die im Gemeindegottesdienst übliche Bildersprache setzte sich mit großartiger Sorglosigkeit und, werden wir sagen müssen, Naivität über alle dogmatische Bestimmtheit und Korrektheit der Begriffe hinweg. Christus wurde bald als Bruder, bald als Vater, bald als Bräutigam und Gemahl der Seele dargestellt, und demgemäß Gottvater zum Großvater und Schwiegervater ernannt und als solcher zur Ruhe gesetzt durch die tatsächliche Alleinherrschaft des vergöttlichten Heilandes. Da dann überdies dem heiligen Geist die Rolle der göttlichen

Mutter zufiel — wie dies schon in der altchristlichen Gnosis geschehen war — so kam eine richtige himmlische Familie zustande, mit der die fromme Seele in einer sehr nahen Verwandtschaft als Enkel oder Schwiegersohn oder Gemahl verbunden ist. Zinzendorf selbst rühmt es, daß er an die Stelle der Trinitäts- die Familienidee, als die respektabelste unter den Menschenideen, gesetzt habe; er hat darin insofern ganz recht, als von der Familienidee in der Tat alle religiöse Vorstellungswelt ausgegangen ist. Ebenfalls an uralte Kultusbräuche und Vorstellungen der Naturreligion erinnert die zum Teil recht unzarte und unschickliche Art, wie Zinzendorf die mystische Vereinigung der Seele mit dem Heiland unter den Bildern der irdisch-bräutlichen Liebe und Vermählung ausgemalt hat. Zu diesen geistlichen Liebesidyllen, unter denen recht hübsche mit recht häßlichen zusammen vorkommen, zu diesen steht in einem seltsamen Kontrast die sogenannte Bluttheologie der Herrnhuter, ihre Neigung, mit einer gewissen, fast möchte ich sagen, Grausamkeitswollust die Phantasie zu weiden an den Bildern des leidenden und gestorbenen Heilands, an seinen Wundenmalen, seinem Blut, Kreuz, Grab, Leichnam, ja sogar dem Leichengeruch! Ein Kontrast, der wieder mancherlei Analogien in der alten und mittelalterlichen Religionsgeschichte hat: ich erinnere an den Orgiasmus des Cybele- und Adoniskultus im vorderasiatischen Heidentum, und aus dem Mittelalter an den hl. Franz von Assisi mit seinen Wundenmalen. So gibt die Herrnhuter Religion — sie ist zusammenhängend dargestellt in der Schrift: *Idea fidei fratrum* (1779) durch Spangenberg — dem vergleichenden Religionshistoriker manches Interessante zu denken, was für das Fehlen aller klaren Begriffe und philosophischen Gedanken in diesen Kreisen einigermaßen entschädigen

mag. So weit der Herrnhuter Glaube ist, so eng ist ihr Leben. In ihren Niederlassungen gibt es allerdings keine Klostermauern, kein Armuts- und Keuschheitsgelübde, aber dennoch herrscht etwas von klösterlichem Geist, eine un-freie Unterwerfung der Einzelnen unter die Gesellschafts-ordnung und Sittenzucht der Gemeinde, die sich bis in die persönlichsten Angelegenheiten der Einzelnen, wie Gatten-wahl und Eheführung, hineinerstreckt und durch ein auf-dringliches System gegenseitiger Überwachung und Zu-rechtweisung aufrecht gehalten wird. In dieser Hinsicht, in der persönlichen Unfreiheit und der Scheu vor dem öffentlichen Leben und seinen Kulturaufgaben, standen die Herrnhuter in nichts zurück hinter den halleischen Pietisten; gleichwohl wollten sie von diesen so verschieden sein, daß sie sie „miserable Christen“ nannten, weil die Pietisten über den trübseligen Sündenschmerz und Bußkampf kaum hinaus kamen, wogegen die Herrnhuter Frömmigkeit ein Ruhen im frohen Gefühl der versöhnenden Liebe Jesu ist, ein echt lutherischer Typus, nur mit einer starken Wendung ins Weibliche.

Gleichzeitig mit dem Herrnhutertum entstand in Eng-land der Methodismus, auch eine separatistische Reform-bewegung, in der eine lebendige Frömmigkeit gegen die Erstarrung des öffentlichen Kirchentums reagierte. Johann und Carl Wesley, beide Studenten in Oxford, verbanden sich mit einigen anderen Gesinnungsgenossen zu regel-mäßigen Erbauungstunden und sittlich ernstem Lebens-wandel und zu innerer und äußerer Mission. Durch Luthers Vorrede zum Römerbrief bekam John Wesley einen so tiefen Eindruck von Sünde und Gnade, daß er eines Tages im Jahre 1738 den Durchbruch des Gnadengefühls wie eine plötzliche Bekehrung empfand. Er unternahm

dann eine Reise nach Herrnhut und begann nach seiner Rückkehr unter freiem Himmel zu predigen, da ihm die Kirchen natürlich verschlossen wurden. Seine und seiner Freunde begeisterte Predigten handelten von Sünde und Hölle auf der einen, Gnade und Seligkeit auf der anderen Seite. Diese Predigten machten auf die Masse der Zuhörer gewaltigen Eindruck; unter Krämpfen und Verzückungen, Weinen und Lachen, Jammern und Jubeln — nicht unähnlich dem altchristlichen Enthusiasmus des „Zungenredens“ — kam es zu Massenbekehrungen. Zwischen Wesley und Georg Whitefield, der als Prediger Wesley noch übertraf, kam es über die Prädestinationslehre zum Zwiespalt. Wesley, dem sich die Mehrzahl der Sekte anschloß, befolgte die milde Richtung der Arminianer, Whitefield dagegen die strenge calvinische. Wesley gab seit 1743 dem Methodismus eine feste Organisation, in der manches von den Herrnhutern aufgenommen war, so die Einteilung jeder Gemeinde in Klassen und Banden, die von Zeit zu Zeit zum Austausch religiöser Erfahrungen zusammenkamen. Zur Episkopalkirche stand Wesley genau so wie die Herrnhuter zur lutherischen Kirche. Wesley wollte nicht unter die Dissenters gerechnet werden, sondern er strebte nur nach einer religiösen Neubelebung der Kirche überhaupt. Durch die Zeitverhältnisse wurde die Bewegung aber doch zu einer besonderen kirchlichen Sekte, und zwar zu der vom größten Umfang in England und Amerika. Der Methodismus verdankt das seiner echt calvinischen Willens- und Tatkraft, die ihn von der lutherischen Gefühlseligkeit der Herrnhuter charakteristisch unterscheidet.

Die Aufklärung.

In den religiösen Bewegungen der protestantischen Sekten, von denen in der letzten Stunde die Rede war, hatte der protestantische Geist nach seiner religiös-sittlichen Seite gegen die Erstarrung der Kirche reagiert und eine religiöse Neubelebung des Christentums angestrebt. Aber zu einer verstandesmäßigen Kritik kam es dabei — ausgenommen nur die Sozinianer — noch nicht. Und doch gehört zum Wesen des protestantischen Geistes auch die intellektuelle Selbständigkeit des Denkens nach den eigenen Gesetzen der Vernunft auf Grund der wirklichen Erfahrung. Daher konnte es nicht ausbleiben, daß auch von dieser Seite aus die Reaktion gegen das kirchliche System eintrat.

Dies geschah in der von der Mitte des 17. bis Ende des 18. Jahrhunderts aufgekommenen Richtung, die man als „Aufklärung“ zu bezeichnen pflegt. Bei aller verstandesmäßigen Einseitigkeit war doch auch die Aufklärung zweifellos eine Frucht der Reformation und der Renaissance, eine Entwicklungsform des protestantischen Prinzips von großer Wichtigkeit. Denn die Aufklärung erst hat wirklich den Bruch vollzogen mit der mittelalterlichen Weltanschauung, in der auch die protestantischen Kirchen bis dahin noch befangen gewesen waren; die Aufklärung erst hat den Grund gelegt zur modernen Denkweise, in der wir heute leben, zu deren Ausbau dann freilich seit Ende des 18. Jahrhunderts noch weitere Faktoren hinzugetreten sind.

208 II. Entwicklung d. Christentums seit d. Reformation.

Mitgewirkt haben zur Entstehung der Aufklärung verschiedene Ursachen. Vorab das Aufkommen der Naturwissenschaften, die einen neuen Blick für die Weite der Welt und die Gesetzmäßigkeit des natürlichen Geschehens öffneten. Ihre Methode wurde von der Philosophie übernommen und verallgemeinert und auf die religiöse Denkweise bezogen. Dann entstand auch aus den philologischen Studien eine neue Geschichtswissenschaft. Es erwachte der Sinn für kritische Beurteilung der Geschichtsquellen und der Überlieferung, was auf die Bibel angewandt zu einer Erschütterung der Inspirationslehre führte. Endlich kam dazu die Neugestaltung der politischen Verhältnisse nach den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts, wodurch der staatliche Zwang in Religionssachen da und dort gelockert und mit der Zeit aufgehoben wurde.

Ich muß mich heute darauf beschränken, aus dieser großen und vielseitigen Geistesepoche, die seltsamerweise noch immer keine umfassende und zusammenhängende Beschreibung gefunden hat — vermutlich weil man infolge der siegreichen Romantik und ihrer hochfahrenden Verachtung der Aufklärung die tiefgehende Bedeutung der letzteren nicht anerkennen will —, aus dieser Vielseitigkeit einige Hauptpunkte herauszuheben, die für die Entwicklung des christlichen Glaubens von durchschlagender Bedeutung gewesen sind.

Es war im Jahre 1543, drei Jahre noch vor Luthers Tod, da erschien das Werk des Kopernikus „Über die Bahnen der Himmelskörper“, worin, unvollkommen allerdings und erst im Keime, unser heutiges heliozentrisches Weltsystem gegenüber dem alten geozentrischen gelehrt ist. Melancthon ahnte alsbald die Gefährlichkeit der Entdeckung für die Theologie und verlangte ihre obrigkeitliche Unter-

drückung. Sonst kümmerten sich um diese Dinge die Theologen, die in ihre dogmatischen Streitigkeiten vertieft waren, wenig. Erst als im Anfang des 17. Jahrhunderts Galilei, der Erfinder des Teleskops und Begründer der mathematischen Physik und Mechanik, die kopernikanische Astronomie weiter ausführte und begründete, da mußte er das im Kerker der Inquisition büßen und widerrufen — wovon schon in einer früheren Vorlesung die Rede war. Die römische Inquisition hatte richtig erkannt, daß in dieser neuen Astronomie für das kirchliche System eine neue, größere Gefahr drohte als in allen theologischen Ketzereien zusammen. Daß diese Astronomie die Unmöglichkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte nachwies, war noch das geringste. Sie zerstörte in der Tat den ganzen Schauplatz, auf dem sich die traditionelle Offenbarungsgeschichte vom Sündenfall bis zur Wiederkunft Christi abspielt. Wenn die Erde zur rollenden Kugel im Weltall wird, was wird dann aus dem Himmel droben, dem Sitze der Seligen, und der Hölle drunten, dem Ort der Verdammten? was aus dem Heruntersteigen und Hinauffahren des Sohnes Gottes, aus dem ganzen dramatischen Wechselverkehr der hohen und niederen Geisterwesen? Muß nicht mit dem kosmischen Rahmen der Offenbarungsgeschichte diese selbst zugleich dahinfallen? Daher ist die Strenge der Inquisition von ihrem kirchlichen Standpunkt aus sehr begreiflich, aber natürlich hat sie nicht den Fortschritt der Wissenschaft aufgehalten.

Im Lauf des 17. Jahrhunderts wurde die Astronomie durch Kepler und Newton zu einem gesicherten Wissen vom Weltall ausgebaut, und die Gesetzmäßigkeit in der Bewegung der Himmelskörper nun auch in den irdischen Erscheinungen zu erkennen gesucht. Das Gängelband der

aristotelischen Philosophie warf man nun ruhig beiseite und fing an, die Natur selbst und unmittelbar durchs Experiment um ihre Geheimnisse zu befragen. Diese zu erkennen bot die Mathematik die präzise Form. Das Aufkommen der Mathematik und exakten Wissenschaften überhaupt schärfte das logische Denken, weckte den Sinn für die Ordnung und Regel des Geschehens, für den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, kurz sie öffnete das Auge für die wirkliche Welt im Unterschied von der Phantasie- und Märchenwelt des Mittelalters, in welcher Engel und Teufel die Stelle der Natur vertraten.

Diese in den Naturwissenschaften und der Mathematik ausgebildete neue Weise des Denkens faßten dann die Philosophen zu allgemeinen Prinzipien und leitenden Grundgedanken der Weltanschauung zusammen. So verschiedene Wege die einzelnen Philosophen dabei einschlagen mochten, darin waren alle einig, daß sie nicht mehr von einer theologischen Autorität, einer festen Glaubensregel sich wollten meistern lassen, sondern daß sie nur vom inneren Gesetz des Denkens selbst ihre Norm entnahmen. — Cartesius forderte als Anfang aller wahren Erkenntnis den Zweifel an allem, was nicht vor dem prüfenden Denken standhalte, da das einzig Gewisse nur das denkende „Ich“ selbst sei: Cogito, ergo sum! Spinoza ging aus von dem obersten allgemeinen Gedanken, von Gott als dem unendlichen Wesen, in dem Denken und Ausdehnung, Geist und Natur eins seien. Gott ist nach Spinoza nicht ein getrennt von der Welt im Himmel für sich existierendes, einsames Personwesen von der Art, wie wir Menschen es sind, sondern er ist der der Welt innewohnende Grund, das eine ewige Wesen, dessen Gesamterscheinung die räumliche und zeitliche Welt ist, aus dessen Ursächlichkeit alles einzelne

Dasein und Geschehen mit mathematischer Notwendigkeit folgt. So unabänderlich wie das göttliche Wesen selbst, so unabänderlich ist auch das Gesetz der Ursächlichkeit, das den Weltlauf regiert; Durchbrechungen desselben in Wundern kann es nicht geben, Gott würde sonst sich selbst widersprechen, da die Naturgesetze nichts anderes als die ewigen Formen seiner Ursächlichkeit sind. Wunder aber darf auch der Mensch nicht fordern, das wäre eine Überhebung seines endlich beschränkten Wesens. Vielmehr ziemt es ihm, in selbstloser Demut sich zu fügen unter den allgewaltigen Willen Gottes. Das war der Glaube Spinozas, den seine Zeitgenossen für einen Atheisten hielten, den aber Goethe und Schleiermacher wie einen Heiligen verehrt haben.

Gegenüber dem Monismus des jüdischen Philosophen Spinoza hat der deutsche Idealist Leibniz die Realität der Einzelwesen verteidigt. Nach ihm ist die Welt ein System von wirkenden und vorstellenden Kräften, Seelen — Monaden, wie er sie nannte —, deren Harmonie in dem schöpferischen Verstand Gottes begründet ist. Alles Leben ist nach Leibniz Entwicklung von innen heraus, die auf eine wachsende Vollkommenheit jedes Wesens, d. h. eine immer völligeren Anpassung, Harmonie eines jeden mit den übrigen Wesen, mit dem Ganzen der Welt hinzielt. Unter allen möglichen Welten hat Gott die bestmögliche geschaffen, d. h. eben die, in der die meiste Vollkommenheit zur Verwirklichung kommen kann. Dem widersprechen auch die Übel der Welt gar nicht. Denn teils sind sie unvermeidlich in einer Welt des Endlichen, teils aber sind sie auch zweckdienliche Mittel für die Lebensentwicklung und damit für die wachsende Vollkommenheit des Ganzen. Aus dieser Erkenntnis der allweisen Ordnung und Regierung der Welt

entspringt dem Menschen die Liebe zu Gott als dem vollkommen Guten, und diese wird wieder Beweggrund für ihn zum Guthandeln gegen seine Mitmenschen. Richtige Erkenntnis und tugendhaftes Handeln sind nach Leibniz die beiden Merkzeichen wahrer Frömmigkeit, die zwar die kirchlichen Dogmen in Ehren hält, als unvollkommene Versuche, die religiöse Wahrheit auszudrücken, die sich aber nie durch diese Dogmen zum Verzicht auf die Vernunft bestimmen lassen darf, das wäre, sagt Leibniz, das Merkmal eines an Schwärmerei grenzenden Eigensinns oder der Heuchelei!

Gegenüber dem Leibnizschen Idealismus vertrat der Engländer John Locke den Sensualismus; d. h. er lehrte, daß aller Inhalt unserem Bewußtsein von außen zukomme durch die sinnliche Wahrnehmung. Unser Wissen beruht auf der Erfahrung und ist um so sicherer, je unmittelbarer es auf eigenen Wahrnehmungen und nicht bloß auf fremder Mitteilung beruht. Daher habe keine Offenbarung Geltung, die unserem erfahrungsmäßigen Wissen von der Welt widerspreche. Mit Übergehung der Vernunft eine Offenbarung einführen wollen, wäre eine Schwärmerei nach Locke, die schließlich beide, Vernunft und Offenbarung aufheben und an deren Stelle grundlose Einbildungen setzen würde. So muß nach ihm auch das Christentum vernünftig verstanden werden, nämlich als reines Sittengesetz mit der Hoffnung auf künftige Seligkeit; so verstanden, geht sein Inhalt nicht über die Vernunft hinaus. Der Glaube an seine übernatürliche Offenbarung aber ist insofern berechtigt, als er die Einkleidungsform ist, die praktisch nötig war, um seiner sittlichen Wahrheit eine allgemeingültige Autorität zu verschaffen. Die Kirche ist ein freier Verein der Überzeugung, ein Verein, der das Leben nach dem Tugendgesetz

zum Zweck hat und darum wohl zu unterscheiden ist von der Rechtsgemeinschaft des Staates. Der Staat darf sich, wie Locke ausführlich darlegt, niemals durch Zwangsgesetze in die Religion einmengen, die eine Sache der persönlichen Freiheit ist. Zur Verwirklichung dieses Toleranzgedankens, den Locke im Einklang mit Leibniz und Spinoza vertrat, hat er selbst das Vorbild gegeben durch die von ihm entworfene Verfassung für den amerikanischen Freistaat Karolina 1669. Das war ein großer Fortschritt, dessen Bedeutung heute darum nicht so gewürdigt wird, weil diese damals nagelneuen Gedanken heute selbstverständlich geworden sind.

An Locke haben sich die englischen und französischen Freidenker oder „Deisten“, wie man sie auch nannte, angeschlossen, wie an Leibniz die deutschen Rationalisten. John Toland schrieb 1696 ein Buch darüber, daß das Christentum nichts Geheimnisvolles sei, und daß nichts im Evangelium stehe, das wider oder über die Vernunft sei. Matth. Tindal hat zu beweisen gesucht, daß das Christentum so alt wie die Schöpfung sei und das Evangelium nichts anderes als die Wiederbekanntmachung der Religion der Natur. So unveränderlich wie die menschliche Natur sei auch die wahre Religion, die inhaltlich mit der Sittlichkeit eins sei. Was darüber hinausgeht, das sei eben Aberglauben, der sich bei Heiden und Juden mit der wahren Religion vermengt habe, bis Jesus Christus die ursprüngliche, natürliche Religion wiederhergestellt habe. Darauf haben dann die kirchlichen Priester aufs neue die Wahrheit durch abergläubische Irrtümer und Zeremonien getrübt und entstellt. Diese Meinung hat auch in Deutschland viel Beifall gefunden und war lange Zeit das Evangelium der Aufklärung. Nach Shaftesbury ist die Religion der opti-

mistische Glaube an die Schönheit und Güte der göttlichen Weltordnung, wertvoll als Grundlage und Motiv einer freien, schönen Sittlichkeit; aber diese sei getrübt worden und verunreinigt durch den Lohn- und Fronglauben der kirchlichen Dogmen und vollends dadurch zum Gegenteil, zur Inhumanität verkehrt, daß der Staat, die Obrigkeit, sich einmische und aus vorgeblicher Sorge für das jenseitige Heil der Seele die diesseitigen Menschen gründlich plage.

Während die meisten dieser Freidenker von der Voraussetzung einer wesentlichen Übereinstimmung zwischen dem historischen Christentum und der Vernunftreligion ausgingen, haben andere, wie Bolingbroke und Dodwell, den Gegensatz beider so stark betont, daß sie die Unvernünftigkeit für das spezifische Merkmal des positiven Glaubens und der Offenbarung erklärten und jeden Versuch der Vermittlung zwischen der Religion und der Vernunft für unmöglich und für unerlaubt hielten; ein massiver Supranaturalismus, hinter dem im Grunde ein gründlicher Skeptizismus sich versteckte. Eben diesen Skeptizismus hat der bedeutendste unter allen diesen Freidenkern im 18. Jahrhundert, David Hume, zu einer scharfsinnigen Theorie ausgebildet, in der man die Vollendung wie Vernichtung der von Locke ausgehenden Aufklärungstheologie sehen kann. Wie Hume in seiner Erkenntnistheorie den philosophischen Empirismus überhaupt erschüttert hat, indem er die Geltung unserer logischen Kategorien der Substantialität und Kausalität in Zweifel stellte und durch scharfsinnige Rasonnements die Unmöglichkeit eines sicheren Kausalschlusses nachzuweisen suchte, ebenso hat er die religiösen Voraussetzungen der Deisten in der Schrift: „Über die natürliche Geschichte der Religion“ 1757 einer zersetzenden und vernichtenden Kritik unterworfen. Er

zeigte erstmals, daß die vorausgesetzte ursprüngliche Religion keineswegs ein hoher sittlicher Monotheismus gewesen sei, sondern vielmehr ein ganz niedriger roher Polytheismus oder Geisterglaube, hervorgegangen keineswegs aus vernünftigem Denken, sondern vielmehr aus den Gebilden der Einbildungskraft und den Affekten des Herzens: Furcht und Hoffnung, wozu die Ungewißheit über die wirkliche Ursache der Ereignisse hinzukam. Man habe also den Ursprung der Religion nicht in der reinen menschlichen Vernunft, sondern in den unreinsten menschlichen Passionen und Einbildungen, in der irrationalen Seite des Menschen zu suchen. In den „Gesprächen über die natürliche Religion“ zeigte er vollends die theoretische Schwäche der Gottesbeweise und die Unsicherheit und Unbestimmtheit aller auf logische Argumente sich stützenden natürlichen Theologie. Und er riet, seine Zuflucht zu nehmen zur positiven Religion, während er doch wieder alle positiven Religionen als gleich sehr unvernünftig und als gemeinen Aberglauben verurteilte. Das war ein radikaler Skeptizismus, dessen geschichtliche Berechtigung zwar darin bestand, daß er den Grundfehler der bisherigen Aufklärung, ihre psychologische und geschichtliche Oberflächlichkeit, aufdeckte, der aber seinerseits zu einseitig negativ war, als daß man dabei hätte stehen bleiben können. Daher fand auch dieser Skeptizismus in England nur wenig Verbreitung.

Dagegen erregte er Beifall in Frankreich, wo Voltaire und die Enzyklopädisten Diderot und d'Alembert seine einflußreichsten Vertreter geworden sind. Voltaire ist bekanntlich in der Schule der Jesuiten und der aristokratischen Gesellschaft von Paris zum Spötter erzogen worden. Während dreijährigen Aufenthalts in England wurde er mit

den Schriften der Deisten bekannt und hat nach seiner Rückkehr durch zahlreiche Schriften deren Ansichten in Frankreich verbreitet. Ohne jede philosophische Tiefe, aber mit gesundem Menschenverstand, mit geistvollem Witz und literarischer Formgewandtheit hat Voltaire nicht die Religion überhaupt — denn den Gottesglauben hat er immer festgehalten —, wohl aber die kirchliche Religion als ein Gebäude des Betrugs und eine Quelle alles Unheils mit Leidenschaft bekämpft. Zu seiner Entschuldigung läßt sich sagen, daß ihm eben doch bei aller sonstigen Belesenheit das geschichtliche Verständnis des Christentums völlig gefehlt hat; ferner daß er in seiner Zeit und Umgebung die tiefste Korruption des Klerus und der teils bigotten, teils frivolen Gesellschaft vor Augen gehabt hat; und endlich, daß es die Erinnerungen der französischen Bartholomäusnacht, der Dragonaden Ludwigs XIV. und der Albigenserkriege waren, die in Voltaire ihre Fackeln gegen das Christentum kehrten, wie Strauß in seiner Monographie über Voltaire trefflich bemerkt hat.

Während die Aufklärung in Frankreich zum Bruch mit dem Christentum führte, hat sie in Deutschland immer eine besonnenere, auf Versöhnung von Christentum und moderner Bildung abzielende Haltung bewahrt, getreu ihrer Herkunft aus dem optimistischen Idealismus der Leibnizschen Philosophie. Um deren Verbreitung und Popularisierung hat sich besonders Chr. Wolff verdient gemacht, der seit 1707 in Halle Professor war. In seiner Schrift: „Vernünfftige Gedanken über Gott, die Welt und die Seele des Menschen“ suchte Wolff den Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit als den wesentlichen Inhalt einer natürlichen Theologie durch logische Beweise zu begründen. Auch die geschichtliche Offen-

barung leugnete er nicht, nur behauptete er, daß sie zwar über die Vernunft hinausgehe, aber nie im Widerspruch mit ihr stehen könne, daß es daher der Vernunft zustehe, über die Merkmale einer wahren Offenbarung zu urteilen. Hierin sahen die halleschen Pietisten eine Gefahr für den positiven Glauben und verbündeten sich mit ihren alten Feinden, den lutherischen Orthodoxen, denen gegenüber sie bisher die Freiheit des persönlichen Gewissens verteidigt hatten, gegen den gemeinsamen Feind, den sie in der rationalistischen Philosophie Wolffs erstehen sahen. Eine Anklage der Pietisten gegen Wolff als Atheisten und Fatalisten bewirkte ein Dekret Friedrich Wilhelms I., das Wolff bei Strafe des Stranges aus Halle vertrieb. Er floh nach Marburg. Als aber 17 Jahre später Friedrich der Große zur Regierung kam, der Freund der Aufklärung und Toleranz, der es jedem überließ, nach seiner eigenen Façon selig zu werden, da wurde auch Wolff aufs ehrenvollste nach Preußen resp. Halle zurückgerufen, und damit war die bisherige Herrschaft der Pietisten dort zu Ende. Die ganze Regierungszeit des großen Königs war die Blütezeit der deutschen Aufklärung, die bei aller Freiheit und geschichtslosen Subjektivität doch nie zur frivolen Religionsverspottung wurde; wie denn auch der große König selbst von viel zu ernster Gewissenhaftigkeit gewesen ist, um nicht jeden ehrlichen Glauben zu respektieren, mochte es selbst der orthodoxeste sein. Dies bezeugt seine Antwort an Ziethen: „Ich habe allen Respekt vor seinem Glauben, halt er daran fest!“

Wir haben in der deutschen Aufklärung zwei Richtungen zu unterscheiden: die populär-philosophische und die theologisch-historische. Das Hauptorgan der ersteren war die „Allgemeine deutsche Bibliothek“, herausgegeben von dem

Berliner Buchhändler Nikolai, einem tapferen und ehrlichen Eiferer für das Recht des gesunden Menschenverstandes; freilich durch seine Selbstüberschätzung und sein dreistes Aburteilen über alles das, was über den beschränkten Gesichtskreis seines prosaischen Verstandes hinausging, bewirkte er, daß die großen Dichter und Denker ihn als die Personifikation aller philisterhaften Platttheit an den Pranger gestellt haben, wo er heute noch steht. Ein Gesinnungsgenosse von ihm war der Berliner Jude Mendelssohn, der in seinem Phaëdon als moderner Sokrates die platonische Unsterblichkeitslehre popularisierte und der im Interesse seiner jüdischen Gesinnungsgenossen die Trennung des Staates von Kirche und Religion gefordert hat. Bedeutender war „Die neue Apologie des Sokrates“ von dem Moralphilosophen Eberhard, der die humane Sittlichkeit der Heiden verteidigte gegen die augustinische Erbsündenlehre, nach der die schönsten Tugenden der Heiden nur glänzende Laster sein sollen und nach der alle Menschen durch die Sünde des ersten Menschen verdammt seien und gerettet werden nur durch das Nichtsündigen eines anderen Menschen. Auf den Einwurf gegen Eberhard, daß er Philosophie und Theologie vermenge, entgegnete er, daß doch die theologischen Systeme schließlich auch nichts anderes seien als Philosophie und also auch nicht anders als durch Philosophie beurteilt werden können, wie überhaupt diese beiden Wissenschaften nicht im Reiche der Wahrheit, sondern nur in Büchern getrennt seien. Übrigens auch die Glaubenslehre wurde durch aufgeklärte Theologen wie Sack, Teller, Baumgarten reichlich durchsetzt mit Wolffscher Philosophie und populärer Aufklärung; einer Aufklärung, die zwar stark war in der Kritik des kirchlichen Dogmas, aber zu flach eudämonistisch und utilitaristisch,

um der religiösen und sittlichen Tiefe des Christentums gerecht werden zu können.

Von großer Bedeutung für die Weiterentwicklung der deutschen Theologie waren die historisch-biblischen Arbeiten von Theologen wie Joh. Dav. Michaelis, Ernesti und besonders Semler, der von 1752 bis 1791 Professor in Halle war. Man hat Semler den Vater des Rationalismus genannt, das ist vielleicht übertrieben, aber sein klassischer Vertreter im 18. Jahrhundert war er jedenfalls. Vom Pietismus ausgegangen und dann durch die Schule des Rationalisten Baumgarten hindurchgegangen, hat sich Semler durch fleißiges Studium der neutestamentlichen und patristischen Literatur zu einem selbständigen wissenschaftlichen Standpunkt hindurchgearbeitet, zu einer Überzeugung, die bei allen Mängeln, die er mit seiner Zeit natürlich teilte, doch in der Tat als der Anfang aller modernen historisch-kritischen Theologie gelten darf. Durch seine Kritik des Kanons hat Semler den Zaun der Inspiration zerrissen, den man, wie er selbst sagte, wie ein Gehege um alle diese Schriften gelegt hatte. Er hat gezeigt, daß das Neue Testament nicht ein einförmiges, sozusagen vom Himmel gefallenes Lehr-gesetzbuch sei, sondern allmählich erst entstanden als eine Sammlung von Zeugnissen aus dem ersten Jahrhundert des Christentums. Und ebenso wies er aus der Kirchengeschichte die zeitlich und individuell bedingte Entstehung der Dogmen nach und ergriff dabei oft Partei für die Ketzler gegen die Orthodoxie. Daher gehören die dogmatischen Formeln nach Semler nur in die öffentliche Kirchenreligion, gewissermaßen als die konventionelle Form für das gemeinsam Geglaubte, aber sie gehören nicht als Autorität in die Privatreligion des einzelnen Christen; für diesen ist nur das in der geschichtlichen Überlieferung wertvoll, was zur

sittlichen Besserung des Menschen führt. Denn der Kern des Christentums ist nach Semler die moralische Vernunft-Religion, die zwar allerdings auf der Autorität Christi beruht, aber mit Vernunft ausgelegt sein will. Dazu dient das Verständnis der biblischen und kirchlichen Geschichte, wenn sie frei von Vorurteilen kritisch erforscht wird. So suchte Semler mit der Freiheit der wissenschaftlichen Forschung die konservative Pietät gegen das geschichtliche Christentum der Kirche zu verbinden. Infolgedessen war es kein Abfall von seinen Grundsätzen, sondern nur die Hervorkehrung der positiven Seite derselben gegenüber dem Radikalismus, was ihn zum Gegner des leichtfertigen Bahrdt und der Wolfenbüttler Fragmente machte. Daß er dabei auch mit Lessing in einen scharfen persönlichen Konflikt geriet, müssen wir bedauern, aber man kann es verstehen und verzeihen.

Gotthold Ephraim Lessing war ein Aufklärer im größten Stil, der seine ganze außerordentliche Geisteskraft in den Dienst der Aufklärung auf den verschiedensten Gebieten gestellt hat. Er war aber den anderen Vertretern der deutschen Aufklärung an Höhe und Tiefe der geistigen Begabung so weit überlegen, daß man zweifeln kann, ob er noch in ihre Reihen zu rechnen, oder nicht eher als ihr Gegner und Überwinder zu beurteilen sei. Durch seine große Art zu denken hat er ihre kleinlichen Nützlichkeitsmaßstäbe überflogen, durch seinen historischen Sinn hat er ihren unhistorischen Subjektivismus gebrochen, durch seine unbestechliche Klarheit und Wahrhaftigkeit hat er die Nebel ihrer Halbheiten und den Dogma'ismus ihres selbstzufriedenen Unfehlbarkeitsdünkels unbarmherzig hinweggefegt. An der gewöhnlichen Aufklärung seiner Zeit
 Lessing keinen Gefallen, nicht weil sie Aufklärung,

Fortschritt war, sondern weil sie ihm noch lange nicht klar und entschieden genug war, weil ihm ihre Philosophie zu oberflächlich, ihre Verbindung des Alten und Neuen eine unreine und unklare Mischung des Verschiedenartigsten zu sein schien, eine Mischung von so trüber Art, daß ihm dagegen die alte Orthodoxie den Vorzug der Konsequenz zu haben schien. Von dem sogenannten „vernünftigen Christentum“ der modernen Theologen seiner Zeit urteilte Lessing, wie man auch wieder über gewisse heutige Theologen urteilen könnte: „Schade nur, daß man so recht nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christentum sitzt!“ Die alte Theologie streite mit dem gesunden Menschenverstand offenbar, die neue möchte ihn lieber bestechen. Darum solle man sich mit dem offenbaren Feind vertragen, um gegen den heimlichen besser auf der Hut sein zu können. Lessing war in der Tat radikaler und zugleich konservativer als alle Aufklärer seiner Zeit: radikaler in der Bekämpfung der Bibelvergötterung und alles traditionellen Geschichtsglaubens, konservativer aber im Verständnis des religiösen Ideengehaltes des kirchlichen Christentums. Seine Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente, deren Verfasser Reimarus gewesen ist, gab den Anlaß zu den berühmten theologischen Streitschriften gegen den Hamburger Hauptpastor Goetze. Der Grundgedanke der Streitschriften ist folgender: Die Bibel ist nicht das Christentum und der Buchstabe ist nicht der Geist. Das Christentum war schon längst vorhanden, ehe es eine neutestamentliche Bibel gab. Vieles, was in der Bibel steht, hat mit dem Christentum nichts zu tun. Die Bibel enthält wohl die Religion, aber sie ist sie nicht. Das Historische der Bibel unterliegt allerdings dem Zweifel, aber an ihrer historischen Wahrheit hängt ja die religiöse Wahrheit des

Christentums nimmermehr; denn zufällige Geschichtswahrheiten können nie der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden. Aber bei aller Relativität der geschichtlichen Einzelheiten, der überlieferten Sagen und Legenden, weiß Lessing doch die Bedeutung der Geschichte überhaupt als einer fortschreitenden „Erziehung des Menschengeschlechts“ wohl zu würdigen. Er will in allen Religionen nichts erblicken als den Gang, nach dem sich der menschliche Verstand einzig entwickeln konnte, zu dem auch die Irrtümer der kindlichen Entwicklungsstufen mit gehören, daher diese weder Hohn noch Zorn verdienen. Wie das Neue Testament als das zweite bessere Elementarbuch über das alte hinausgegangen ist, so kann der Fortschritt der göttlichen Erziehung auch noch weiter hinausführen zu einem neuen ewigen Evangelium, und begeistert ruft er am Schluß der „Erziehung des Menschengeschlechts“ aus: „Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Menschheitsvollendung, da der Mensch das Gute tun wird, weil es das Gute ist, und nicht mehr, weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind. Geh deinen unmerklichen Schritt, göttliche Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen. Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gradeste ist!“

Deutsche Dichter und Denker.

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts tritt der einseitigen verstandesmäßigen Richtung der Aufklärung eine neue entgegen, die man als die zweite Renaissance bezeichnen könnte: ein neuer Drang der Persönlichkeit, sich in der Gesamtheit ihrer natürlichen Kräfte und Triebe zu betätigen, frei nicht bloß von den Fesseln der Satzung, sondern auch von den Regeln des uniformierenden, nivelierenden Verstandes. Der Ursprung dieser Richtung ging aus von Rousseau, dem leidenschaftlichen Verteidiger der Rechte des Herzens gegen den Verstand, der Natur gegen die Kultur, der individuellen Freiheit gegen die Sitte der Gesellschaft. Sein Ruf: „Zurück zur Natur!“ hat in Deutschland mannigfaches Echo geweckt, bald bei empfindsamen Seelen, bald bei genialen Stürmern, bald bei frommen Mystikern. Aus der anfangs noch trüben und verworrenen Gärung dieser Genialitätsschwärmer klärte sich mit der Zeit das tiefere, reinere, schönere Menschheitsideal ab, dessen erster Prophet Herder gewesen ist, dessen poetische Vertreter Goethe und Schiller waren, und dessen philosophische Begründer und Ausleger Kant und Fichte, Schleiermacher und Hegel geworden sind. Von dieser deutschen Revolution des Geistes, die der französischen Revolution des Staates zur Seite ging und von wenigstens derselben Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der christlichen Menschheit gewesen ist, von dieser Revolution

des Geistes kann ich heute natürlich keine eingehende Schilderung geben, ich muß mich beschränken auf eine kurze Beschreibung der religiösen Anschauungen dieser deutschen Dichter und Denker. Näheres hierüber finden Sie in meiner „Geschichte der Religionsphilosophie seit Spinoza“, 3. Aufl.

Herders religiöse Ansichten haben mehrfache Schwankungen erlitten, aber durch alle hindurch geht als der gemeinsame Faden der Protest gegen die vulgäre Aufklärung, gegen ihren Verstandesdünkel, gegen ihre leeren Begriffsformeln, insbesondere gegen ihre anmaßende und verständnislose Beurteilung der Geschichte. Herders Interesse ging überall auf die Unmittelbarkeit des menschlichen Seelenlebens, auf die Ursprünglichkeit und Eigentümlichkeit der Gefühle der Einzelnen wie der Völker, und auf die Natürlichkeit, Naturwüchsigkeit ihrer Ausdrucksformen. Wie er in der Poesie die ursprüngliche Kraft und Schönheit des Volksliedes erhob gegen die Kunstregeln der Schule, so hat er in der Religion die Kraft und Schönheit der Bibel gegen die Glaubensregeln der Kirchen geltend gemacht. Darum verwarf er die Willkür und Künstelei der rationalistischen Umdeutung der Bibelsprache und forderte als Grundbedingung ihres religiösen Verständnisses das liebevolle Sichhineinversetzen in den Geist der orientalischen Dichter und Propheten unter Rücksichtnahme auf die Eigenart der einzelnen Zeitverhältnisse und der Individualitäten der Schriftsteller. In seinem Buch: „Über den Geist der hebräischen Poesie“ hat Herder den Theologen wie den Laien den Sinn neu erschlossen für den von Dogma und Kritik ganz unabhängigen Gehalt der Bibel an religiöser Wahrheit und poetischer Schönheit. Auch in seinen Schriften über die Evangelien zeigte Herder einen

genialen; die Ergebnisse der heutigen Kritik zum Teil schon vorausschauenden Scharfblick für die Eigenart der einzelnen Evangelisten. In der Beurteilung der evangelischen Erzählungen war ihm die ästhetisch-religiöse Nachempfingung ihres idealen Gehaltes so sehr die Hauptsache, daß er aus lauter Freude über die Schönheit dieser Geschichten es nicht übers Herz brachte, sie auf ihre geschichtliche Wirklichkeit hin ernstlich zu prüfen. Es ist nicht zu leugnen, daß diese romantische Schwäche den wissenschaftlichen Wert seiner Bibelforschung beträchtlich eingeschränkt hat. Aber dieser Mangel wird überwogen durch sein feines Verständnis des eigentümlichen Geistes der biblischen Schriftsteller als der begeisterten Zeugen erfahrener Offenbarungen, erlebter Religion. Herder brach dadurch die Bahn für das echt geschichtliche wissenschaftliche Verstehen der Bibel, das gleich weit entfernt ist von dem aufgeklärten Absprechen und von blindem Autoritätsglauben. Aber auch für das Verständnis der außerbiblischen Religionsgeschichte war Herder bahnbrechend. Während die Aufklärung in der Mythologie der Naturreligionen nichts als wertlosen Aberglauben sah, hat Herder erstmals gezeigt, daß es gerade das allerlebendigste religiöse Bewußtsein der kindlichen Menschen gewesen sei, das allenthalben in der Natur, wo Leben, Licht, Kraft erschien, eine Offenbarung der Gottheit gefühlt, ihre Ordnung und Schöpferkraft ehrfurchtsvoll angeschaut habe. Wie das Lied die Muttersprache aller Poesie, so sind auch die Mythen und Sagen die Muttersprache aller Religion. Dieser wahre Satz wird heute noch nicht genug gewürdigt; wir stecken immer noch viel zu tief in dem Rationalismus, der den Mythos verurteilt, statt ihn als Mythos in seiner Wahrheit zu schätzen, die völlig unabhängig ist von den problematischen

geschichtlichen Tatsachen. Insofern meine ich, daß wir noch heute immer wieder bei Herder in die Schule gehen sollten. Freilich so viel freundliche Duldsamkeit Herder hatte gegen die mythischen Bestandteile der geschichtlichen Religion, so sehr widerstrebte ihm die Umbildung dieser mythischen volkstümlichen Sagen und Vorstellungen zu dogmatischen Lehrsätzen. Er konnte in den kirchlichen Dogmen nur willkürliche Lehrmeinungen sehen, einen „Trödelmarkt alter Phrasen“, die mit der Religion als einer Sache des Gemütes nichts zu tun haben, ja das Grab der Religion seien. Daß hier sein geschichtlicher Sinn mit einem Male versagte, das ist aus seiner Eigenart und aus den Zeitverhältnissen wohl begreiflich. Es hatte aber zur Folge, daß er in die geschichtliche Eigentümlichkeit der christlichen Religion doch nicht gründlich genug eingedrungen ist, und darum auf die Fortbildung der Theologie zu wenig direkt eingewirkt hat. Ihm war das Christentum von Anfang an nichts anderes als die reine Humanität in dem Sinn, wie der Sohn des 18. Jahrhunderts sie verstand, mit dessen moralischem Optimismus die biblisch-kirchlichen Gedanken von Sünde und Erlösung sich schwer genug reimen wollen. Hierin sahen Kant und Schleiermacher tiefer als Herder.

Wie Herder und noch mehr als er standen Goethe und Schiller über dem Gegensatz von Aufklärung und kirchlichem Glauben. Jene wurde wegen ihrer Oberflächlichkeit und ihres gemeinen Nützlichkeitsgeistes tief von ihnen verachtet, aber auch diesem gegenüber haben sie sich völlig frei gefühlt. Schöpfend aus der Tiefe ihres eigenen Genius, angeregt und befruchtet durch die mannigfachen Bildungselemente ihrer reichbewegten Zeit, haben sie ein neues Menschheitsideal geschaffen, ein Menschheitsideal, das in

seiner Form zwar vom kirchlichen weit ablag, aber doch zugleich durch seine echt menschliche Wahrheit und durch seine hohe sittliche Reinheit als ein Erzeugnis des protestantisch christlichen Geistes sich darstellte und zur ferneren Entwicklung desselben mächtig mitwirkte.

Goethe hat sich wiederholt, das ist nicht zu verschweigen, als „dezidierten Nichtchristen“ bekannt und sich darüber, was ihn vom kirchlichen Christentum trenne, mit voller Offenheit öfters ausgesprochen. So in einem Briefe an Lavater: „Ich gönne Dir das Glück, in einem Individuum alles zu genießen; und bei der Unmöglichkeit, daß Dir ein Individuum genug tun kann, ist es herrlich, daß aus alter Zeit uns ein Bild übrig bleibt, in das Du Dein alles übertragen und darin Dich selbst bespiegeln, Dich selbst anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, daß Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpiert, ausraubst, um deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dies ists, was uns notwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und den Menschen geoffenbarten Wahrheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und in allen seinen Kindern anbeten.“ Und ferner: „Du hältst das Evangelium, wie es dasteht, für die göttliche Wahrheit; mich würde eine Stimme aus dem Himmel nicht überzeugen, daß ein Weib ohne Mann gebiert und daß ein Toter aufersteht. Vielmehr halte ich dies für Lästereien gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur. Du findest nichts schöner als das Evangelium, ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen ebenso schön und unentbehrlich für die Menschheit.“ Sie sehen, Goethe nahm Anstoß an

der Widernatürlichkeit des biblisch-kirchlichen Wunderglaubens und an der engherzigen Ausschließlichkeit der Vergötterung eines einzelnen Individuums, kurz gesagt an dem, was wir das Mythologische an dem überlieferten Kirchenglauben nennen mögen. Hat er darum den Glauben selbst in seinem religiösen Kern verworfen? Keineswegs! Davon war Goethe weit entfernt! Vielmehr protestierte er gegen die mythische Form des Kirchenglaubens nur darum, weil sie zu klein, zu engherzig erschien für seinen Glauben an die ewig allgegenwärtige Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte. Erinnern wir uns seines schönen Wortes: „Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden!“ Durch alles Lebendige der Natur sieht er die göttliche Kraft verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam. Auch in der menschlichen Geschichte findet er die fortgehende Offenbarung des Gottes, der sich keineswegs nach den sechs Schöpfungstagen zur Ruhe gesetzt hat, sondern noch fortwährend so wirksam ist wie am ersten Tage. Besonders in der menschlichen Produktivität höchster Art, in jedem großen Gedanken, der Früchte bringt, erblickt er Geschenke von oben, reine Kinder Gottes, die der Mensch mit Dank empfangen und verehren soll, indem er sich als Werkzeug einer höheren Weltregierung betrachtet, als würdiges Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses. Das ist überhaupt das Wesen der Religion nach Goethes schöner Bezeichnung: Dankbare Hingabe an die unser Begreifen übersteigende göttliche Quelle alles Wahren und Guten, Erhebung zu ihr mit der Bitte um ein reines Herz und um große Gedanken. Auch über die Eigenart der christlichen Religion finden wir feine Gedanken bei ihm; in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ spricht er von einer dreifachen Ehrfurcht, die die Religion

in den Menschen erwecken soll, Ehrfurcht vor dem, was über uns, was um uns und was unter uns ist. Das Letzte und Schwerste sei im Christentum erreicht, sofern es auch Niedrigkeit und Armut, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen vermag. „Da dieses Ziel einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück und man darf sagen, daß die christliche Religion nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.“ Allerdings fügt er dann hinzu, daß erst aus jenen drei Ehrfurchten zusammen die oberste Religion entspringe, nämlich die Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst als dem Besten, was Gott und Natur hervorgebracht. Fassen wir das zusammen, so können wir sagen, Goethe sieht darin das besondere Verdienst des Christentums, daß es dem Menschen zur klaren, unverlierbaren Gewißheit von seiner geistigen Freiheit, Würde und Erhabenheit über die Zufälle der Sinnenwelt verholfen hat. Er weiß aber auch, daß diese Selbstbehauptung des Geistes nur zu erkaufen ist um den Preis der Selbstverleugnung seiner endlichen Ichheit. „Denn solange du das nicht hast, dieses Stirb' und werdel bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde.“ Darum beugt er sich in Ehrfurcht vor der sittlichen Hoheit, die in den Evangelien von der Person Christi ausgeht und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Und endlich für seine gut protestantische Weltanschauung ist charakteristisch die herzliche Sympathie mit Luther. Noch kurz vor seinem Tode sagte er zu Eckermann: „Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei von den

Fesseln geistlicher Borniertheit, sind fähig geworden, zur Quelle zurückzugehen und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. Mag nun die Geisteskultur immer fortschreiten, die Naturwissenschaft an Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird er nicht hinauskommen! Aber aus einem Christentum des Wortes und Glaubens wird es immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der Tat kommen.“ — Das war Goethes Bekenntnis am Schluß seines reichen Lebens.

Wesentlich dieselbe war auch Schillers Stellung zur Religion und Kirche. Weil unter der Hülle der Religionen die Religion selbst liegt, so bekannte er sich zu keiner der kirchlichen Religionen, eben aus Religion. Seine Religion ist der sittliche Idealismus, aber nicht bloß im Sinne Kants als Gehorsam unter den kategorischen Imperativ der Pflicht, sondern als die im Herzen gefühlte Gewißheit von der ewigen Wahrheit und weltüberwindenden Kraft des Göttlichguten. Gott soll uns nach Schiller nicht bloß ein jenseitiger gebietender Wille bleiben, sondern wir sollen ihn in unseren Willen aufnehmen, ihn fühlen als unser Eigentum, als die uns selbst beseligende und befreiende Kraft der Erhebung über die Angst des Irdischen in des Ideales Reich. Eben hierin, in dieser Verinnerlichung und Vermenschlichung des Göttlichen erkannte Schiller den unterscheidenden Vorzug des Christentums, dessen eigentümliches Wesen er mit feinem Verständnis in einem Briefe an Goethe so charakterisiert hat: „Ich finde in der christlichen Religion die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschie-

denen Erscheinungen desselben im Leben erscheinen mir bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum die freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder die Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion.“ In diesem Sinne kann man auch das Schillersche Gedicht: ‚Ideal und Leben‘ als die tiefstinnigste Umschreibung der Grundidee der christlichen Erlösungslehre bezeichnen. Denken wir noch an das schöne Distichon, in dem Schiller dem Christentum die Siegespalme zuerkennt:

,Religion des Kreuzes, nur du verbindest in einem
Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich!‘

Schillers sittliches Ideal stammte aus der Philosophie Kants, dieser Grundlage der modernen deutschen Philosophie. Vor Kant hatten sich die Aufgeklärten ihrer Vernunft und Freiheit stolz gerühmt. Aber was denn eigentlich wahre Vernunft, wahre Freiheit sei, darüber waren diese Aufgeklärten noch sehr wenig klar. Sie hatten die Vernunft mit dem jeweiligen Meinen des naiven Menschenverstandes und die Freiheit mit dem willkürlichen Begehren des zuchtlosen eudämonistischen Willens verwechselt. Da kam Kant und zeigte, daß nur der wahrhaft aufgeklärt sei, der sich seines Verstandes richtig nach den eigenen Gesetzen des denkenden Geistes zu bedienen wisse, und daß frei nicht der sei, der an die Stelle des Bestehenden seine revolutionäre Willkür setzen wolle, sondern nur der, der durch

wahre Reform der Denkart zur sittlichen Selbstbestimmung nach den inneren Gesetzen der Vernunft sich erhebe. Welches diese inneren Gesetze des vernünftigen Denkens und Wollens seien, das hat Kant ausgeführt in seiner Kritik der reinen und der praktischen Vernunft und der Urteilskraft. In der ersten zeigt er, daß all' unser Erkennen gebunden ist an den durch die Sinneswahrnehmung gegebenen Stoff, daß aber die Gestaltung dieses chaotischen Stoffes zur geordneten Welt unseres Bewußtseins die Sache unserer eigenen Selbsttätigkeit ist, wobei unser Geist stets gebunden ist an die ihm ursprünglich eigentümlichen Anschauungsformen Raum und Zeit und an die Denkformen der logischen Kategorien. Auf der ursprünglichen, angeborenen Notwendigkeit dieser Anschauungs- und Denkformen beruht die Wahrheit alles unseres Erkennens, das aber seine Schranke darin hat, daß jene Formen nur Geltung haben in der Anwendung auf die räumlich-zeitliche Erfahrung, auf die Erscheinungen unseres Bewußtseins, nicht auf die Dinge an sich, die jenen Erscheinungen zugrunde liegen. Daraus folgt nach Kant, daß alles Spekulieren über das Jenseits der Erfahrung ein Überfliegen der Grenzen unserer Erkenntnis sei und kein wirkliches Wissen ergebe. Damit sind die Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise der Wolffschen Philosophie entkräftet, die Selbstgewißheit ihrer dogmatischen Voraussetzungen, auf der die Selbstzufriedenheit der Aufklärung wesentlich beruhte, ist zerstört. Darum hat man Kant auch den Namen gegeben: „Der Zermalmer“. Allein diese Aufhebung des Scheinwissens sollte nach Kants Absicht nicht dem Zweifel und der Verneinung, dem Unglauben zugute kommen, sondern ganz im Gegenteil den Boden bereiten für eine tiefere, bessere Grundlegung des Glaubens. Diese liegt nicht in der theoretischen, son-

dern in der praktischen Vernunft oder im Gewissen, dessen Pflichtgefühl die einzige untrügliche, unbezweifelbare Gewißheit vom Übersinnlichen ist. / Freilich der Inhalt der praktischen Vernunft ist zunächst nur die unbedingte formale Forderung, so zu handeln, wie alle handeln sollen, oder jeden Menschen als Selbstzweck und nicht bloß als Mittel zum Zweck zu behandeln. Aber aus dieser Grundtatsache oder Grundforderung unserer sittlichen Vernunft ergeben sich doch eine Reihe von weiteren Folgerungen, die den Inhalt unseres moralischen Vernunftglaubens bilden: Erstens, das Sollen setzt voraus das Können, also die Freiheit unserer sittlichen Selbstbestimmung. Ferner, die Erfüllung des sittlichen Vernunftgesetzes findet im Begehren unserer sinnlichen Natur einen nie völlig zu überwindenden Widerstand, kann also innerhalb eines beschränkten Zeitraums nie völlig verwirklicht werden; daraus folgt die Forderung, daß uns eine unbeschränkte Zeitdauer des Strebens nach der Vollkommenheit zur Verfügung stehe, was die unbeschränkte Fortdauer unseres persönlichen Lebens voraussetzt, ohne welche wir nicht ad infinitum nach Vollkommenheit streben könnten. Endlich, die sittliche Aufgabe kann nur im höchsten Gut bestehen, d. h. in der harmonischen Verbindung von Glückseligkeit und Glückwürdigkeit oder Tugend, oder allgemeiner ausgedrückt: in der harmonischen Verbindung der Sinnenwelt mit der Sittenwelt. / Die Herstellung einer solchen harmonischen Verbindung liegt aber gänzlich jenseits unserer Macht. Soll sie dennoch möglich sein — und sie ist ja gefordert als unsere höchste Aufgabe —, so ist das nur denkbar unter der Voraussetzung des Daseins eines Gottes, der als allmächtige, allwissende und gerechte Ursächlichkeit die Fähigkeit hat, Sinnenwelt und Sitten-

welt, Tugend und Glückseligkeit in eine harmonische Einheit zu setzen. Diese Forderungen der praktischen Vernunft begründen nun zwar nicht ein eigentliches Wissen, das sich logisch beweisen ließe, wohl aber ein Glauben, das sittlich begründet ist, und das fürs praktische Leben immerhin zureicht. Wir sollen so leben, als ob ein Gott und eine Unsterblichkeit sei. Wir sollen diesen praktischen Glauben zur festen Norm unseres praktischen Lebens machen. Dieser moralische Vernunftglaube, der alle Pflichten unter dem Gesichtspunkt göttlicher Gebote betrachtet und in Gott den Urheber des Sittengesetzes und Bürgen seiner Verwirklichung im höchsten Gut findet, das ist der Kern aller Religion, zu dem sich die statutarischen Lehren der verschiedenen Kirchenreligionen nur als Einkleidungsformen (Vehikel) verhalten, als Introduktionsmittel, die freilich zeitweilig nötig und nützlich waren als Hüllen und Stützen, die aber überflüssig und hinderlich werden, sobald die Menschen einmal zum Bewußtsein ihrer wahren Menschenwürde sich erhoben hätten. Bis dahin aber sollen die überlieferten kirchlichen Lehren als Allegorien sittlicher Wahrheiten gedeutet werden. Davon gibt Kant selbst in seiner Schrift „Über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ eine Probe, die zwar an den Mängeln ihrer Zeit noch leidet, aber doch bedeutsam genug ist und tiefsinnige Gedanken genug enthält, um die Beachtung der Religionsphilosophen und Religionshistoriker aller Zeiten zu verdienen.

Kant geht hier aus von demselben tiefen Gegensatz, der auch seine ganze Moralphilosophie beherrscht, dem Gegensatz zwischen dem Sittengesetz der Vernunft und dem natürlichen, sinnlich-selbstischen Begehren des Menschen, das er eben wegen dieses Gegensatzes zu seiner vernünftigen

Bestimmung als ein radikales Böses bezeichnet, radikal nämlich insofern, als es aller bewußt freien Betätigung des Willens voraussetzen ist, da der Mensch immer schon jenen Widerspruch im Inneren vorfindet als gegebene Tatsache. Das ist nahezu das, was die Kirche mit der Lehre von der Erbsünde meint, nur daß nach Kant nicht zu denken ist an eine geschichtliche Vererbung von der ersten Sünde Adams her — so etwas gibt es auf sittlichem Gebiete nicht —, sondern an einen natürlichen Zustand, der nicht anders sein kann, der aber nicht bleiben soll, weil er der Idee des Menschen widerspricht; es ist dasselbe, was Zwingli das natürliche Gebrechen des Menschen genannt hat. Unter dieser Voraussetzung des Natürlich-Bösen kann das Gutwerden des Menschen nicht durch bloße allmähliche Reform seiner Sitten, sondern nur durch eine prinzipielle Revolution der ganzen Denkart, durch Wiedergeburt, vollzogen werden. Wie kommt es aber zu dieser? Kant sagt, sie kann zwar nur eine Tat der individuellen Freiheit selbst sein, denn jeder muß sich selbst gut machen, aber unterstützend allerdings wirkt dazu die Veranschaulichung des Ideals an einem geschichtlichen Exempel von so hervorragender sittlicher Erhabenheit, wie Jesus es darstellt. Daher können wir Jesus so ansehen, als ob das Ideal des Guten leibhaftig in ihm erschienen sei, ohne ihn doch darum für mehr als einen natürlich gewordenen Menschen zu halten. Auch die Frage, ob der geschichtliche Jesus dem Ideal völlig entsprochen habe oder nicht, ist für uns zu beantworten weder möglich noch auch nötig, da auf jeden Fall der eigentliche Gegenstand unseres religiösen Glaubens nicht dieser geschichtliche Mensch ist, von dem wir nur äußere Kunde haben, sondern der Gegenstand unseres religiösen Glaubens ist das Ideal der gottgefälligen Menschheit, das wir eben darum, weil es

in unserem übersinnlichen Wesen begründet ist, unter dem symbolischen Bild eines vom Himmel her stammenden idealen Gottessohnes vorstellen mögen. Wer an diesen idealen Gottessohn, zu dem sich Jesus als das veranschaulichende Exempel verhält, glaubt, das heißt, wer die sittliche Idee des Guten in sein Gemüt aufnimmt und sich von ihr beherrschen läßt, der gilt in den Augen des Herzenskündigers als gerecht, als so, wie er sein soll, weil vor Gott die gute Gesinnung des Herzens alle vorhandenen Mängel der Lebensführung im einzelnen gut macht. Auch um die Schuld der Vergangenheit braucht ein solcher, in welchem die gute Gesinnung einmal lebendig geworden ist, sich keine Sorge zu machen, weil der neue Mensch in uns durch den natürlichen Schmerz der Selbstüberwindung und Geduld stellvertretend leidet für die Schuld des alten Menschen. Darin besteht die einfache Wahrheit der kirchlichen Lehre vom stellvertretenden Verdienst des Gottessohnes, die zwar in ihrem unmittelbaren Wortsinn, wonach die Tilgung unserer Schuld durch eines anderen Leiden stattfinden soll, nicht richtig ist; wohl aber in dem Sinn, daß es der Gottessohn in uns ist, der immer aufs neue stellvertretend gut macht, was der natürliche Mensch in uns verfehlt; gewiß ein tief-sinniger Gedanke! Sie sehen also, Kant hat durchweg das Geschichtliche und Mythische des kirchlichen Glaubens als praktisch wertvolle Symbole idealer Wahrheiten zu deuten gesucht, idealer Wahrheiten, deren Quelle und Beglaubigung jedoch nicht außer uns in irgendwelcher Geschichte oder heiligem Buch zu suchen ist, sondern inwendig in uns, in den sittlichen Erfahrungen unseres frommen Gemütes selbst. Ähnlich haben die Mystiker von jeher gelehrt. Kant und seine philosophischen Nachfolger haben nur die unbestimmteren Gefühle und Anschauungen der Mystiker

in bestimmte Begriffe gebracht und aus dem Wesen unseres sittlichen Bewußtseins abgeleitet.

Für heute nur noch einige Worte über Fichte. Joh. Gottl. Fichte hat in den proteusartigen Wandlungen seiner Philosophie die Wandlungen seines Zeitgeistes typisch repräsentiert. Ausgegangen ist er von der absoluten Freiheit des Ichs, das keine Schranken außer sich habe, sondern durch eigene Selbsttätigkeit sich die Schranke des Nichtichs, des Objekts entgegenseetze, also selbst der Schöpfer seiner Welt sei. Die Dinge sind, was wir aus ihnen machen. Die Natur ist nichts für sich, sondern nur das vom Ich selbst gesetzte Mittel für seine freie Tätigkeit, der Stoff für unser sittliches Handeln. Das Ziel dieses Handelns ist die Verwirklichung der Freiheit in einer sittlichen Ordnung der Geister, in der Wechselwirkung freier Persönlichkeiten. Neben dieser sittlichen Weltordnung ist kein Raum für einen außerweltlichen Gott mehr. Er geht in dieser Ordnung des sittlichen Handelns selbst auf. Auf dieser äußersten Spitze der Ichheitsphilosophie konnte aber Fichte nicht beharren. Sie schlug um in die religiöse Mystik, die zuletzt viel näher bei Spinoza als bei Kant steht. In den Schriften Fichtes seit 1800 ist es das eine göttliche Leben und Licht, das sich in dem Reiche der endlichen Geister zu seiner mannigfach gebrochenen Erscheinung bringt. Demgemäß ist die Religion jetzt nicht mehr das sittliche Handeln der einzelnen Menschen, sondern sie besteht in der mystischen Ansicht von der Welt als der geteilten Erscheinung des einen göttlichen Wesens. Sie ist das Gefühl unseres Einsseins mit dem göttlichen Leben, ist das Versenken unserer Selbstheit in Gott. Doch behauptete sich auch in dieser mystischen Gotteinheit der sittliche Idealismus Fichtes insofern, als er die fromme Gottesliebe nicht in tatenloser

Beschaulichkeit will aufgehen lassen, sondern er denkt sie als Quelle freudiger und tätiger Menschenliebe, aus ihr fließt das moralische Handeln so still und sicher wie das Licht aus der Sonne. Von hier aus erfolgt dann der enge Anschluß an das Christentum nach Johannes. Dabei gilt aber das Historische für Fichte ausdrücklich nur als das Mittel und der Weg zu dem, was allein das Seligmachende in der Religion ist, dem Metaphysischen, dem Glauben an die übersinnliche Wesenheit Gottes als des ewigen Prinzips alles Lichtes und Lebens der Welt, aller Wahrheit und Güte der Menschen. Denn das Himmelreich ist das Reich der Freiheit der Geister in Gott und Christus war sein erster Bürger!

Romantik, Spekulation und historische Kritik.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts steht die Richtung, die man als „Romantik“ zu bezeichnen pflegt. Ihr Wesen in Kürze zu beschreiben, ist nicht leicht, weil ihre proteusartigen Wandlungen vom freiesten Subjektivismus bis zum gebundensten Autoritätsglauben und von zuchtloser Phantastik zu wissenschaftlicher Geschichtsforschung fortgeführt haben. Auch ihr Anfang ist nicht scharf zu markieren. Ihre Wurzeln reichen zurück bis in die Genialitätsepoche der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts, wo die Sturm- und Drang-Geister gegen den Despotismus des nivellierenden Verstandes für die Rechte des individuellen Gefühls und der freischaffenden Phantasie aufgetreten waren. Von da war Herder ausgegangen, von da der junge Goethe und Schiller. Aber bei diesen Großen hatte sich der gärende Most in reifem Alter zum reinen duftigen Geist edler Humanität abgeklärt. Goethe hat im Studium Spinozas und der Naturwissenschaft das zügelnde Maß für sein leidenschaftliches Herz gefunden, und Schiller hat von Kant gelernt, daß die wahre Freiheit in der Hingebung an das sittliche Ideal bestehe. Beide, Goethe und Schiller, fanden die Urbilder ihrer Schönheitsideale in der klassischen Welt der Griechen. So fand eine Läuterung und freilich auch Beschränkung des Freiheitsdranges der starken Geister statt, der nun in der jüngeren Generation aufs neue auflebte, um noch leidenschaftlicher und bewußter als zuvor zu kämpfen

gegen Aufklärung und Verstand, Regel, Sitte und Ordnung. So entstand das, was man die romantische Schule zu nennen pflegt; sie unterscheidet sich nicht bloß von der Aufklärung, sondern auch vom Klassizismus dadurch, daß sie die Willkür der dichtenden Phantasie zum beherrschenden Gesetz des Denkens und Lebens erhob, und ihre Vorbilder nicht in der Klarheit und Formvollendung der klassischen Welt, sondern in der wunderbaren Märchenwelt und mondbeglänzten Zaubernacht des Mittelalters suchte. Ihren Stützpunkt fand die Romantik in der idealistischen Philosophie Fichtes, deren Konstruktion der Welt aus der frei schaffenden Einbildungskraft des Ich im Grunde auch nichts als eine grandiose Begriffsdichtung gewesen ist, das Vorbild des romantischen Ineinanderfließens von Dichten und Denken. Wie wir sahen, schlug diese Richtung bei Fichte in einen mystischen Pantheismus um, einen Pantheismus, der das Einzel-Ich in dem Alleben der Gottheit versinken läßt. Ebenso fühlte auch die Romantik das Bedürfnis, die leere Freiheit des Ich zu erfüllen mit objektivem Inhalt, sie zu binden an eine allgemein geltende Macht. Daher kam nun bei den einen die Wendung zur Religion und Kirche, bei den anderen zum Studium der Geschichte, der Vergangenheit des eigenen Volkes und der Entwicklung des Kulturlebens der Menschheit überhaupt. Die vorzüglichsten Vertreter der religiösen Richtung sind Novalis und Schleiermacher.

Bei Novalis, oder wie er eigentlich heißt, Friedr. von Hardenberg ist besonders deutlich das für die Romantik charakteristische Ineinanderfließen von Poesie, Philosophie und Religion. Ihm verwandelte sich Fichtes ethischer Idealismus in einen „magischen“ Idealismus. Das geniale Ich fühlt sich hier als Teil und Abbild des göttlichen Ich und vermißt sich daher wie dieses mit schrankenloser Freiheit

über die Natur zu verfügen. Religion entsteht nach Novalis, indem das Herz sich selbst zu einem idealischen Gegenstand macht und als das Organ des Göttlichen empfindet. Alle Erscheinungen der Welt können Mittler der göttlichen Offenbarung werden und das christliche Einmittlertum kann ergänzt werden durch das antike Vielmittlertum. Die Geschichte Christi, sagt Novalis, ist ebenso gewiß ein Gedicht wie eine Geschichte, ein welthistorisches symbolisches Schauspiel voll Tragik und unendlicher Wehmut. Nicht die Bibel, sagt er weiter, sondern der heilige Geist soll unser Lehrer sein und jede Predigt soll eine geniale Inspiration sein. Er fand die Glanzzeit des Christentums im Mittelalter, wo ihm der Marienkult besonders zusagte. Gleichwohl hoffte er auf eine künftige Verjüngung der Religion, in der sie mit der höchsten weltlichen Bildung verbunden sein werde. So steht die Romantik bei Novalis in der Schwebestellung zwischen Reaktion und Fortschritt. Bei Friedr. Schlegel aber schlug das unbändige Streben nach Emanzipation von Sitte und Zucht ins Gegenteil um. Er suchte die Rettung aus seinem sittlichen Zerfall im sicheren Hafen der katholischen Kirche. Nur bei Schleiermacher hat sich mit der Überschwenglichkeit des romantischen Gefühls die Klarheit des wissenschaftlichen Denkens und der Ernst des sittlichen Willens so glücklich verbunden, daß er zum Erneuerer der protestantischen Theologie werden konnte.

Aus einem frommen Pfarrhaus stammend und in Herrnhuterkreisen erzogen, hatte Schleiermacher sich durchs Studium alter und neuer Philosophen gebildet. Als junger Geistlicher trat er in Berlin in Verbindung mit dem romantischen Kreise, dessen Widerwillen gegen die Aufklärung er teilte, ohne doch der phantastischen Schwärmerei zu

verfallen. So war er in jeder Beziehung vorzüglich berufen zum Anwalt der Religion vor den Gebildeten unter ihren Verächtern. In seinen für diesen Zweck geschriebenen Reden suchte er der Religion einen ihr eigentümlichen Ort im Inneren unserer Seele aufzufinden, unabhängig vom Wissen wie moralischen Handeln, nämlich im unmittelbaren Gefühl für das Unendliche im Endlichen oder im Anschauen des Universums, in der Empfindung des Weltgeistes in seinen mannigfachen Offenbarungen in den Welterscheinungen. Das ist ungefähr dasselbe, was Spinoza gemeint hatte mit der intuitiven Erkenntnis Gottes als des inneren Wesens und Grundes der Welt. Mit Verehrung spricht denn auch Schleiermacher von Spinoza, der voll Religion und voll heiligen Geistes gewesen sei. Denn nicht auf den Begriff, den sich einer von Gott macht, ob theistisch oder pantheistisch, kommt es an, sondern nur darauf, daß man Gott im Herzen fühle. So ist auch die Unsterblichkeit der Religion nicht etwa eine problematische Zukunft, sondern die innere Erfahrung des Einswerdens des Endlichen mit dem Unendlichen und des Ewigseins in jedem Augenblick. Überhaupt macht nicht ein System von lehrhaften Sätzen den Charakter einer Religion aus, sondern ihre bestimmte Gefühlsweise. Daher paßt der Unterschied von wahr und falsch gar nicht auf die Beurteilung einer Religion, jede ist wahr, sofern sie rein aus dem Gefühl erwachsen und noch nicht in Begriffe gefaßt ist. Jede müsse aber auch die anderen Weisen frommen Gefühles neben sich dulden. Als ein Unendliches hat die Religion ihr Dasein nur in der Vielheit individueller Erscheinungen, also in den verschiedenen positiven Religionen, nicht in einer sogenannten natürlichen Religion, die überhaupt keine Wirklichkeit, sondern bloße Abstraktion ist. Jede positive Religion beruht

auf einer Grundidee, die mit einem Grundfaktum in irgendwelcher engen Beziehung steht. Beide, Idee und Faktum, sind zwar immer miteinander verknüpft, dürfen aber nicht miteinander vereinerleitet werden. Die Grundidee des Christentums ist nach Schleiermacher die Aufhebung des in der Entfernung von Gott bestehenden Verderbens durch einzelne über das Ganze der Menschheit ausgestreute Punkte, mittlere Personen und Veranstaltungen, durch die die Vereinigung des Endlichen mit der Gottheit, die Versöhnung der Entzweiten mit Gott vermittelt wird. Zu diesen mittlerischen Gestalten gehörte Jesus Christus, weil in ihm das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer Erlösung und von seiner eigenen Kraft sie mitzuteilen in besonderer Klarheit und Kräftigkeit vorhanden war. Aber, fügt Schleiermacher in der letzten der Reden hinzu, Jesus selbst habe nie behauptet, der einzige Mittler zu sein, auch seine Schüler haben der unbeschränkten Freiheit der Offenbarungen des heiligen Geistes keine Grenzen setzen wollen, und die Bibel verbiete keinem anderen Buch, auch Bibel zu werden; überhaupt wolle das Christentum gar nicht die einzige Gestalt der Religion sein, es verschmähe diese beschränkende Alleinherrschaft und würde es gern sehen, wenn eine andere, kräftigere, schönere Gestalt der Religion neben ihm entstände.

So schrieb Schleiermacher in den „Reden“ 1799, anders in der „Glaubenslehre“ 1821. Zwar blieb er auch hier seinem Idealismus insofern treu, als er den christlichen Glauben nicht als eine Summe überlieferter Lehrsätze, sondern als den eigenen Inhalt unseres christlichen Selbstbewußtseins darstellen wollte, mit dem der übrige Inhalt unseres vernünftigen Geistes in Einklang stehen müsse. Aber in den zwei Jahrzehnten seit seinen Reden hatte

Schleiermacher doch den Wandel des ganzen damaligen Zeitbewußtseins mit erlebt, hatte den einseitigen Subjektivismus der Romantik abgestreift und seine ganze Denkweise mehr auf den Einklang mit dem geschichtlichen Gemeinglauben der christlichen Kirche gestimmt. Daher hat sich jetzt seine Glaubenslehre nicht nur in der Form der Darstellung viel enger an die kirchliche Sprachweise angepaßt, sie hat sich auch inhaltlich entschiedener auf den Boden des positiv christlichen Glaubens gestellt und suchte nun diesen mit der idealistischen Philosophie der Zeit möglichst eng zu verknüpfen. Die Religion wird jetzt nicht mehr als Gefühl überhaupt bestimmt, sondern als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Zwischen Gott und Welt wird bestimmter unterschieden, Gott ist die Einheit zur Vielheit der Welt des Endlichen, er ist die ewige allgegenwärtige Ursächlichkeit, von der alle zeitlich-räumlichen Ursachen in ihrem bedingten Wirken unbedingt abhängig sind, und die sich unserem frommen Gefühl in den verschiedenen Formen offenbart, die wir in den sinnbildlichen Begriffen von göttlichen Eigenschaften ausdrücken. Insbesondere wird dem Christentum die Vollkommenheit zugestanden, es wird nicht mehr gleichgestellt auf eine Stufe mit anderen Religionen, es wird nicht mehr seine Übertreffbarkeit durch künftige bessere Religionen behauptet, sondern es wird ihm ein einzigartiger, unübertrefflicher Wert zuerkannt. Dieser wird begründet auf die Übernatürlichkeit seines Ursprungs in der Person Jesu Christi. Die Art, wie Schleiermacher dieses Zugeständnis an den kirchlichen Supranaturalismus — denn das ist es — mit seinen philosophischen Überzeugungen zu vereinigen suchte, ist ebenso geistvoll wie problematisch.

Schleiermacher geht davon aus, daß das christliche Be-

wußtsein sich in dem Gegensatz von Sünde und Gnade bewege. Jene besteht in der Hemmung unseres höheren Selbstbewußtseins oder Gottesbewußtseins durch das sinnliche oder Weltbewußtsein. Die Gnade besteht in der Befreiung von jener Hemmung durch Kräftigung und Herrschendwerden des Gottesbewußtseins. Das sind nun natürlich dieselben beiden Zustände, die schon Spinoza in seiner Ethik als den Gegensatz der *servitudo* und *libertas humana* beschrieben hatte, und die auch bei Kant wiederkehren in dem Gegensatz des niedrigen sinnlichen und des höheren vernünftigen Begehrungsvermögens. Da dieses nun bloß die beiden Seiten der Menschennatur überhaupt sind, so wird von den Philosophen der Übergang von dem ersten zum zweiten Zustand als ein natürlicher Umschwung gedacht, ein Übergang von der niederen zur höheren Lebensstufe, der in unserer menschlichen Natur von Anfang angelegt ist und daher durch innere Entwicklung nach psychologischer Gesetzmäßigkeit sich in den Einzelnen vollzieht. Nach Schleiermacher aber ist dieser Umschwung vom sündigen zum erlösten Bewußtsein nicht etwas im einzelnen Menschen für sich isoliert Vorgehendes, sondern er ist abhängig von dem allgemeinen Umschwung in der menschlichen Gattung, der sich als eine geschichtliche Tatsache in einer bestimmten Zeit auf Grund einer bestimmten Ursache vollzogen hat, und diese Ursache war Jesus Christus. Soll Christus nun aber als die zureichende Ursache der in der Christenheit fortgehenden Erlösungswirkung gedacht werden, dann — so folgert Schleiermacher — müsse er ein absolut kräftiges und seliges Gottesbewußtsein gehabt haben, mit anderen Worten, es müsse das religiöse Urbild der Menschheit in ihm zu voller Wirklichkeit geworden und insofern auch seine Person eine ganz einzigartige Erscheinung von

wunderbarem Ursprung gewesen sein. Wie nun freilich ein solcher Idealmensch, in dem Idee und Wirklichkeit sich vollkommen decken, möglich sei, wie mit seinem wunderbaren Ursprung seine „natürliche Entwicklung“, die freilich ohne alles Schwanken und innere Kämpfen sich vollzogen haben soll, sich zusammenreimen lasse, das vermag Schleiermacher nicht zu sagen. Hier hatte die romantische Vereinerleung von Ideal und Wirklichkeit, Dichtung und verständigem Denken, die wissenschaftliche Konsequenz seines Systems durchbrochen. Freilich wird dann alsbald diese Konzession an den kirchlichen Supranaturalismus wieder so stark eingeschränkt, daß die Annäherung an die kirchliche Glaubensweise doch im Grunde nur eine scheinbare bleibt. Die übernatürliche Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft Christi werden von Schleiermacher zwar nicht direkt verneint, aber doch als unwesentlich beiseite geschoben, sie sollen für den Glauben nichts zu bedeuten haben und können daher der historischen Kritik anheimgegeben werden. Ebenso soll das Erlösungswerk Christi keineswegs in der Sühne bestanden haben, wodurch ein Verdienst erworben worden wäre, das der sündigen Menschheit zugute geschrieben würde, also nicht in einer stellvertretenden Genugtuung, wie dies kirchliche Lehre ist; sondern das Werk Christi bestand nach Schleiermacher nur in der Mitteilung seines höheren Gottesbewußtseins, das heißt, psychologisch ausgedrückt: darin, daß der Eindruck des in Jesus angeschauten Ideals auf die Gläubigen ein ähnliches Leben der Gottesgemeinschaft und Gottseligkeit in ihnen wirkt. Und in der Allgemeinheit nun dieses höheren Selbstbewußtseins, dieser Gottesgemeinschaft, darin besteht das, was die Kirche den heiligen Geist nennt, was nach Schleiermacher nicht eine besondere Person der

Trinität ist, sondern nichts anderes als der fromme „Gemeingeist der christlichen Gemeinde“. In diesem wichtigen Begriff des christlichen Gemeingeistes als des gemeinsamen gottmenschlichen Lebens findet in der Tat der subjektive Idealismus eine wertvolle Ergänzung und Erweiterung nach der Seite des geschichtlichen Gesamtlebens. Aber dieser berechnete und wertvolle Fortschritt über den Rationalismus hinaus war doch wohl auch ohne den Umweg des supranaturalen Christudogmas zu erreichen, einfach durch folgerichtige Durchführung des Gedankens der inneren Entwicklung des menschlichen Geistes durch die verschiedenen in unserem Wesen selbst angelegten niederen und höheren Entwicklungsstufen. Und dieses führt uns von der Schleiermacherschen Glaubenslehre weiter zur Hegelschen Religionsphilosophie.

Den Gedanken der Entwicklung hatte schon Herder auf das Naturleben angewandt und hatte ihn für die geschichtliche Betrachtung insofern wenigstens vorbereitet, als er den Blick lenkte auf das natürliche Werden und Wachsen von Sprache, Sitte, Kunst, Religion, und als er für die Eigentümlichkeit der einzelnen Völker in der Geschichte und ihrer Zeitalter ein feines Verständnis hatte. Schelling hatte dann den Entwicklungsgedanken zuerst auf die Geschichte angewandt und in ihr eine fortgehende Menschwerdung Gottes gefunden. Bei Hegel aber wurde dieser Gedanke zum Angelpunkt seiner ganzen Philosophie, zum Schlüssel der Erkenntnis Gottes und der Welt. Gott ist nach Hegel nicht das bloß ruhende, in sich verschlossene jenseitige Sein, nicht die Substanz, in der alle Unterschiede verschwinden, sondern der unendliche Geist, dessen Wesen Denken ist, Denken, also ein Unterscheiden seiner Selbst von sich und von anderen und ein Wiederaufheben dieses

Unterschieds zur Einheit mit sich. Gott entläßt die Natur aus sich und macht sie zum Mittel, um sich selbst durch sie in unendlich vervielfältigten Abbildern wiederzuerzeugen, nämlich in den endlichen Geistern. „Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit!“ Die Geschichte aber ist eben der Prozeß, durch den die Entwicklung des unendlichen Geistes im Bewußtsein der endlichen Geister sich vollzieht. Sie ist die fortschreitende Offenbarung des göttlichen Geistes und ein stufenweises Sicherheben des Menschen zum Bewußtsein seines wahren Wesens und seiner Freiheit in Gott. Darum ist die Geschichte nie gottverlassen, nie ein bloßes Spiel der Willkür und Unvernunft, sondern überall, auch in ihren Irrungen und Wirrungen; in ihren Kämpfen und Leiden, ist sie durchdrungen und regiert von der zweckvollen Vernunft Gottes. In dem Satze, daß das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei, drückte sich ein so optimistischer Glaube an die göttliche Weltregierung aus, wie dies in keiner anderen Philosophie seit Leibniz geschehen war. Und in diesem Optimismus einer durch und durch teleologischen Geschichtsbetrachtung fand ein kampfes müdes Geschlecht die erwünschte Versöhnung seines hochgespannten, aber auch einseitigen und mit der Wirklichkeit zerfallenen Idealismus mit den realen Mächten der Geschichte. Man lernte nun, die bestehende Ordnung und Einrichtung der Gesellschaft mit neuen Augen zu betrachten, man fand auch in dem, was die Aufklärung vermöge ihrer rein subjektiven Verstandeskritik als töricht, als Aberglauben und Unvernunft beiseite geworfen hatte, darin fand man nun wieder eine innere Vernünftigkeit, eine Zweckmäßigkeit, ein Streben nach Idealen, die zu ihrer Zeit jeweilig völlig berechtigt waren, wenn sie auch später allemal wieder als

mangelhaft erkannt wurden und noch höheren Idealen weichen mußten.

Dieses liebevolle Verständnis des geschichtlichen Lebens und Strebens kam besonders auch der Religions-Geschichte zugute. Sie ist der Entwicklungsprozeß der göttlichen Offenbarung im Menschengeschlecht und der Erhebung der Menschheit aus der ursprünglichen sinnlichen Unfreiheit zur geistigen Freiheit, aus der Naturmenschheit zur Gottmenschheit. Die Einzelstufen dieses Prozesses sind eben die positiven Religionen, die also nie etwas willkürlich Gemachtes sind, aber auch nie bloße Gefühlsausdrücke einzelner frommer Seelen, sondern immer die natürlichen Erzeugnisse des Gemeingeistes der einzelnen Völker, gerade so gut wie Recht und Sitte, Kunst und Wissenschaft, mit welchen allen die einzelnen Religionen im innersten organischen Zusammenhang stehen. Im Christentum aber ist's nicht bloß der Geist eines einzelnen Volkes, sondern der Geist der Menschheit überhaupt, der sich seiner wesentlichen Einheit mit Gott, seiner Gottmenschheit, bewußt wird. Darum ist das Christentum „die absolute Religion“, oder „die offenbare Religion“, weil in ihm die in allen Religionen mehr oder minder innewohnende Wahrheit zur vollbewußten Offenbarung im Erkennen und im Leben der Menschen gekommen ist. Freilich nicht so, als ob nun diese Wahrheit auch gleich von allen in klaren Gedanken begriffen worden wäre, sondern die Wahrheit kleidete sich auch im Christentum wieder in die Form von Vorstellungen, die die Wahrheit zwar enthalten, aber unter der Hülle des Sinnbildes, des zugleich verhüllenden und andeutenden Symbols. Solche Symbole der religiösen Wahrheit sind eben die kirchlichen Dogmen und Kultusformen, die also zwar ihrem Buchstaben-sinn nach vor der prüfenden Vernunft samt und sonders

nicht standhalten können, die aber darum doch nicht in der Weise der oberflächlichen Aufklärung einfach beiseite geworfen werden dürfen, da sie doch immer die irdischen Gefäße des himmlischen Schatzes sind, den das fromme Gemüt ahnend und fühlend verehrt und die gereifte Vernunft denkend erkennt. Das Gefühl gehört also freilich auch nach Hegel mit zur Religion als die unmittelbare Form, in welcher der religiöse Inhalt angeeignet, erfahren und erlebt wird; aber diese Form des unmittelbaren Gefühls macht weder das eigentümliche Wesen noch auch den besonderen Wert der Religion aus, denn wir haben doch auch andere als religiöse Gefühle und ihr Wert hängt davon ab, ob sie Wahres und Gutes oder Törichtes und Schlechtes zum Inhalt haben. Auch der Stärkegrad der religiösen Gefühle kann für sich allein nie der Wertmaßstab einer Religion sein, sonst müßte ja die Religion der Wilden mit ihrem rohen orgiastischen Rasen die beste Religion sein. Der objektive Wert einer Religion beruht vielmehr auf ihrem Wahrheitsgehalt, der sich denkend erfassen läßt; aber die Lebendigkeit einer Religion im einzelnen Individuum beruht allerdings darauf, daß der Mensch sich die Wahrheit aneignet in seinem Gefühl und Willen: „Soll er dein Eigentum sein, fühle den Gott, den du denkst!“

Es ist psychologisch wohl begreiflich, daß die Hegelsche Philosophie von den Zeitgenossen zunächst als Stütze der konservativen Restaurationstendenz verstanden und verwertet worden ist. Ihre Wertschätzung des Geschichtlichen, ihr Nachweis der darin enthaltenen inneren Vernünftigkeit führte nicht bloß zu dem wertvollen Studium der Geschichte, sondern verführte auch zu der naiven Illusion, als ob sich vergangene Vorstellungen und Lebensformen einfach nur wiederherstellen und zu maßgebenden Autoritäten auch

für eine ganz andere Gegenwart erheben ließen. So ist die Philosophie Hegels von den Politikern mißbraucht worden als Stütze der staatlichen und von den Theologen als Stütze der kirchlichen Reaktion. Weil Hegel die Gottmenschheit d. h. das Bewußtsein des Menschen von seiner geistigen Einheit mit Gott und Freiheit in Gott, als das innewohnende Entwicklungsprinzip der ganzen Religionsgeschichte und damit als die geoffenbarte Wahrheit des Christentums erkannt hatte, so glaubten manche Theologen, das so verstehen zu dürfen, als ob damit das kirchliche Dogma von der einzigartigen mythischen Gottmenschheit des einen Individuums Jesus von Nazaret philosophisch bewiesen sei. Das war ein so grobes Mißverständnis der Hegelschen Religionsphilosophie, daß man kaum begreifen kann, wie es möglich gewesen ist. In der Tat läßt sich diese Verirrung, der damals viele verfielen, nur verstehen aus der Nachwirkung der romantischen Zeitstimmung, für welche Denken und Phantasieren so ineinanderflossen, daß der Unterschied zwischen idealer Wahrheit und einzelner sinnenfälliger Wirklichkeit ganz vergessen und übersehen wurde. Dieser romantischen Konfusion ließ sich nur wirksam entgegentreten durch nüchterne und gründliche Kritik der biblischen Urkunden des Christentums; und diese Kritik mit wissenschaftlichem Ernst vollzogen und damit den Nebel der Romantik verscheucht zu haben, das ist das bleibende Verdienst der Tübinger Kritiker Strauß und Baur.

Die Schwäche der rationalistischen Aufklärung war auf keinem Punkte so auffällig in ihrer Geist- und Geschmacklosigkeit zutage getreten, wie in ihrer Behandlung der evangelischen Geschichte, aus der man das Wunder durch willkürliche Deutung wegerklären wollte, um den Rest als

triviale Geschichte stehen zu lassen. Zum Beispiel bei der Taufe Christi strich man das Kommen des Geistes, ließ aber die Taube fliegen! Und umgekehrt, Romantiker wie Herder hatten zwar Sinn für den idealen Gehalt der Wundergeschichten, wollten nun aber in ihrer Freude darob auch die buchstäbliche Wirklichkeit des Erzählten mit in den Kauf nehmen. Das war der Stand der Dinge bis zum Jahre 1835. Da kam der junge Schwabe David Friedr. Strauß, der die Hegelsche Philosophie mit Verstand gelesen hatte und darum wußte, daß die Idee es nicht liebe, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten, d. h. daß Ideal und Wirklichkeit zweierlei seien. Wie einst der Hirtenknabe David mit der Schleuder den Philister erschlug, so hat David Strauß das ganze theologische Philistertum der Rationalisten und Supranaturalisten niedergestreckt durch die schlichte Waffe des Begriffs „Mythus“. Hatten jene sich endlos darüber gezankt, ob die biblischen Wundergeschichten natürlich oder übernatürlich zu erklären seien, so machte Strauß dem törichten Streit dadurch ein Ende, daß er zeigte, es seien weder natürliche noch übernatürliche Geschichten, es seien überhaupt keine Geschichten, sondern Mythen, das heißt Dichtungen, Sagen, die nicht willkürlich erfunden oder ersonnen, sondern aus dem Volksbewußtsein durch die unbewußt dichtende Phantasie vieler erwachsen sind; wobei in bezug auf die Christusmythen die stofflichen Motive nach Strauß vorzüglich im alten Testament gelegen haben sollen. Auf die Frage, was denn nach der kritischen Zersetzung der evangelischen Erzählungen als historischer Kern übrig bleibe, hat Strauß keine Antwort gegeben. Dafür hat er in der Schlußabhandlung seines „Leben Jesu“ den Schlüssel zu dem ganzen Wunderbilde darin aufgezeigt, daß die Menschheit selbst der menschengewordene Gott sei,

der Gottmensch, das Kind der sichtbaren Mutter Natur und des unsichtbaren Vaters, des Geistes; ferner der Wunderthäter vermöge seiner wachsenden Herrschaft über die Natur; der Sterbende und Auferstehende, sofern aus der natürlichen Vergänglichkeit aller Einzelnen immer wieder das höhere Geistesleben des Ganzen sich siegreich erhebe. Diese ideale Wahrheit habe sich der christliche Geist unter dem Anschauungsbilde der einzelnen Person Jesu vorgestellt. Der Jesus der Geschichte habe durch sein persönliches Leben und Sterben den natürlichen Anlaß hierzu gegeben, auf Grund dessen im Bewußtsein seiner Gemeinde und aus ihrem frommen Glauben heraus das ideale Christusbild des Glaubens geschaffen worden sei. — Diese Straußschen Gedanken, die bei aller geistreichen Großzügigkeit freilich noch sehr der sittlichen Vertiefung bedürfen, überflogen ihre Zeit und konnten solange noch nicht von durchschlagender Bedeutung werden, als der geschichtliche Wert der evangelischen Quellen noch nicht gründlich untersucht war.

Das geschah erstmals durch Strauß' Lehrer Christian Ferdinand Baur. Er war der erste, der den modernen Begriff der Entwicklung auf die Geschichte des Christentums angewandt hat. Und er machte damit in einer Weise Ernst, die bei anderen Theologen noch immer selten ist. Durch eingehende und scharfsinnige Kritik der paulinischen Briefe und des Johannesevangeliums kam er zu dem Ergebnis, daß die Entstehung des Christentums nicht als die bloße Wirkung der einzelnen Person Jesus zu begreifen sei, sondern daß sie das Erzeugnis einer gewaltigen vielseitigen Entwicklung der antiken Welt gewesen ist, zu der mancherlei Faktoren mitwirkten, deren Verbindung und innere Ausgleichung untereinander nur allmählich und unter Kämpfen sich vollziehen konnte. Damit war der wissen-

schaftliche Schlüssel gefunden zum geschichtlichen Verständnis der Entstehung und des Wesens des Christentums als der Religion der Gottmenschheit, die sich im Kampfe mit den in ihrer eigenen Mitte noch fortwirkenden Faktoren der jüdischen Gesetzesreligion und der heidnischen Naturreligion hindurchringen mußte zur Freiheit der Kinder Gottes, zum protestantisch autonomen Selbstbewußtsein des Geistes von seiner Wahrheit und Freiheit in Gott. Und dieses echt protestantische Selbstbewußtsein hat Baur auch in seinem persönlichen Charakter vertreten in der Verbindung von Ehrfurcht mit Freiheit, von selbstloser Bescheidenheit, die nichts für sich selbst suchte, mit rückhaltlosem Wahrheitsmuth, der vor keiner Autorität die Waffen streckte, sondern die Wahrheit um ihrer selbst willen suchte und seine Überzeugung unverhüllt aussprach, unbekümmert um alle Ungunst der Zeit, die ihn verketzert hat und zu den Toten geworfen als längst Überwundenen. Da hat er mit berechtigtem Selbstgefühl seines Wertes mit dem Apostel ausgerufen: „Wir erscheinen als die Sterbenden, und siehe, wir leben!“

Reaktion und neue Kämpfe.

Im Jahre 1799 hatte Schleiermacher seine „Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ geschrieben. Im Jahre 1821 schrieb er in der Vorrede der III. Auflage dieses Werkes also: „Die Zeiten haben sich so auffallend geändert, daß man es eher nötig finden sollte, Reden zu schreiben an Frömmelnde und Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos verdammende Aber- und Übergläubige.“ Dieser Umschwung hatte verschiedene Ursachen. Einmal die Romantik. Sie hatte, wie wir gesehen haben, den Terrorismus der Verstandesherrschaft gebrochen, hatte dem fühlenden Herzen wieder zu seinem Rechte verholfen. Dann hatte, wie wir ebenfalls sahen, die Philosophie die selbstherrliche Vernunft des aufgeklärten Individuums gedemütigt und den Blick erschlossen für die Vernunft der Geschichte, für das Wahre und Schöne in Sitte und Glauben der Väter, in der Eigenart des nationalen Lebens und der volkstümlichen Kirche. Und dazu kam dann der Ernst der Zeit, das Unglück des Vaterlandes unter dem Napoleonischen Drucke, und dann die Begeisterung der Volkserhebung und die dankbare Freude über die gelungene Befreiung von der Fremdherrschaft, die der fromme Sinn als eine göttliche Fügung erkannte. So erwachte in weiten Kreisen ein neues religiöses Leben, das, unbefriedigt von der dürftigen und kühlen Vernunftreligion der Aufklärung und des Kantischen Rationalismus, sich zunächst an die Herzens-

religion des volkstümlichen Pietismus und an seine biblische Glaubensweise hielt, ohne sonderlich Gewicht zu legen auf die spezifisch kirchlich-konfessionellen Dogmen. Dabei konnte es aber nicht bleiben. Das neu erweckte religiöse Gefühl bedurfte zu seiner Selbstbehauptung fester Formen und die fand es natürlich eben nur in den geschichtlich-ausgeprägten Glaubenssätzen der einzelnen Konfessionskirchen. So wurde das neuerweckte religiöse Leben bald auch zur Restauration und neuen Wertschätzung des Dogmenglaubens und der kirchlichen Gemeinschaft. Das ist ein Hergang, der in der Geschichte sich so oft wiederholt, daß man darin eine psychologische Gesetzmäßigkeit wahrnehmen kann. Diese neue Kirchlichkeit hätte nun wohl an und für sich in gesunden Bahnen sich entwickeln können, wenn sie ein Betätigungsfeld für ihren Tatendrang, für ihre sittlichen Kräfte im politischen Leben gefunden hätte, im Aufbau eines volkstümlichen Staats- und Gesellschaftslebens. Aber dieses war ihr versagt, da die schönen patriotischen Hoffnungen der Freiheitskriege unter der schnöden politischen Restauration zur Resignation verurteilt waren. Daher erschöpfte sich nun naturgemäß der religiöse Tatendrang in der Propaganda für den pietistisch-kirchlichen Glauben, in der Bekämpfung der Rationalisten, die sich natürlich um ihre Existenz wehrten, und so kam es bald zu den kirchlich-politischen Machtkämpfen einer Reaktion, die in der Wahl ihrer Mittel für ihre vermeintlich heiligen Zwecke nichts weniger als skrupulös war. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ist erfüllt von dieser an Macht und Gewalttätigkeit immer wachsenden Reaktion, die ihrerseits natürlich wieder eine Verschärfung der Opposition zur Folge hatte, die teilweise bis zum Bruch mit der Landeskirche führte. Sehen wir das Einzelne näher an.

König Friedrich Wilhelm III. hatte von Anfang seiner Regierung an die Union der lutherischen und reformierten Kirche im Auge. Das Reformationsjubiläum des Jahres 1817 gab den Anlaß zu dem Aufruf, der die praktische Vereinigung dieser beiden Konfessionen zu einer evangelischen Kirche empfahl, ohne sie übrigens aufdringen zu wollen. Der Gedanke fand allgemeinen Beifall und kam zur Vollziehung in Preußen und anderen protestantischen Ländern, Baden und Pfalz. Bald darauf aber wollte der König sein Unionswerk krönen durch die Einführung einer von ihm selbst verfaßten kirchlichen Agende. Dagegen erhob sich ein allgemeiner Widerspruch, der in den Kreisen des neu-erwachten Luthertums zum Widerstand gegen die Union überhaupt wurde. Mit den lutherischen Dogmen erwachte eben auch der schroffe, intolerante Dogmatismus der lutherischen Theologen. Die eifrigsten Geistlichen dieser Richtung erklärten die Union für ein Werk des antichristlichen, uniformierenden, revolutionären Geistes. Und die Gemeinden, die sie hinter sich hatten, wollten sich ihren Luther nicht nehmen lassen. Eine königliche Kabinetts-ordre von 1834 suchte zwar zu beschwichtigen durch die Erklärung, daß durch die Union die Geltung der beiderseitigen Bekenntnisschriften nicht aufgehoben werden solle. Der Erfolg war nur der, daß durch diese Halbheit Verwirrung in den Reihen der Freunde der Union angestiftet und der Widerstand der Gegner doch nicht gebrochen, sondern eher verstärkt wurde. Und die Gewaltmaßregeln, die die Regierung nun gegen die widerstrebenden Geistlichen und Gemeinden anwandte, reizten diese natürlich mehr und mehr und trieben sie schließlich zur Lossagung von der unionistischen Landeskirche und zur Bildung einer eigenen altlutherischen Sekte.

Während dieser Wirren starb König Friedrich Wilhelm III. und mit seinem Sohn Friedrich Wilhelm IV. kam der Romantiker auf den Thron der Hohenzollern. Und damit, also vom Jahre 1840 ab, kam die orthodox pietistische Partei, die schon bisher unter dem Kronprinzen eine einflußreiche Nebenregierung geführt hatte, zur unumschränkten Herrschaft in Preußen. Ihr theologischer Führer war Hengstenberg, Professor in Berlin, der als Redakteur der „Evangelischen Kirchenzeitung“ durch seine Denunziation und Verdammung aller nicht orthodoxen Theologen ein rohes Schreckensregiment ausübte, unterstützt von den Gebrüdern Gerlach, von Stahl, Eichhorn, Raumer, die durch ihre amtliche Stellung und hohen Konnexionen in der Lage waren, die weltlichen Machtmittel in den Dienst der kirchlichen Reaktion zu stellen. In welcher Weise diese betrieben wurde, kann ich der Kürze der Zeit halber nicht genauer darlegen, ich empfehle zur näheren Kenntnis dieser höchst unerfreulichen Periode der neuesten Kirchengeschichte Hausraths treffliche Biographie von Richard Rothe, den zweiten Band. — Seinen Höhepunkt erreichte das Unwesen in den fünfziger Jahren, als nach dem Mißlingen der Erhebung von 1848 der Hochdruck der politischen Reaktion noch hinzu kam zu der kirchlichen. Damals geschah es, daß orthodoxe Berater des Königs diesem den Bruch seines Eides auf die Landesverfassung als gottwohlgefällige Tat anpriesen; daß die Karriere der Beamten geradezu abhängig gemacht wurde nicht von ihrer Tüchtigkeit, sondern von ihrer kirchlichen Stellung; daß man an die Universitäten ohne weiteres die Forderung der Umkehr der Wissenschaft zum Glauben richtete; daß man die protestantischen Dissidenten wie politische Verschwörer polizeilich überwachte und drangsalierte. Bunsen, der trotz

seiner romantischen Liebhabereien protestantischer Christ und deutscher Protestant geblieben ist, charakterisierte diese Zeit in seinem bedeutsamen Buch: „Die Zeichen der Zeit“ also: „Mißtrauen ist geboren, Bangigkeit erfüllt treue Gemüter, die Behörden sind geteilt und verwirrt, die Fakultäten gelähmt, und die theologischen Kandidaten sinken auf eine immer tiefere Stufe der Bildung herab, selbst den katholischen gegenüber. Das Ziel des Stahlischen Programms kann nicht zweifelhaft sein; Knechtschaft unter dem lügenhaften Schein der Freiheit.“ Dies die Charakteristik Bunsens, die leider nur zu richtig war.

Aber Druck ruft immer Gegendruck hervor. Wie unter der vorigen Regierung der gewaltsame Eifer, mit dem die Unionssache betrieben wurde, die Opposition der Altlutheraner hervorgerufen hatte, so trat jetzt gegen die Reaktion der Orthodoxie die Bewegung der sogenannten „Lichtfreunde“ auf. An ihrer Spitze standen rationalistische Prediger wie Uhlich und Wislizenus, die seit 1841 ihre Ansichten in öffentlichen Volksversammlungen zu popularisieren und durch volkstümliche Beredsamkeit zu einer Sache der Parteiagitator zu machen verstanden. Besonderes Aufsehen erregte der im Druck veröffentlichte Vortrag von Wislizenus: „Ob Schrift oder Geist?“ Es waren da im wesentlichen die Lessingschen Gedanken dargelegt, die Schrift zwar als ein herrliches Zeugnis vom Glauben der ersten Zeiten bezeichnet, aber nicht anerkannt als ein fesselndes Gesetz für die geistige Freiheit der Kinder Gottes, auf der die evangelische Kirche beruhe; also im Grunde ganz harmlose und unanfechtbare Gedanken. Aber von der Kirchenzeitung Hengstenbergs wurde dies als eine Leugnung des protestantischen Schriftprinzips und Lossagung vom Christentum verurteilt, und infolgedessen

wurden die Versammlungen der Lichtfreunde in Preußen und Sachsen polizeilich verboten. Aber in öffentlichen Kundgebungen für und wider Wislizenus setzte sich der Streit noch lange fort, besonders in den Hauptstädten der östlichen Provinzen; in Breslau wurden Proteste mit Tausenden von Unterschriften zugunsten der freien Denker gegen Hengstenberg und die ganze Reaktion verfaßt. Zwischen diesen beiden Parteien, die ihre Kundgebungen für und wider Wislizenus veröffentlichten, stellte sich eine vermittelnde von Anhängern der Schleiermacherschen Richtung, an ihrer Spitze die protestantischen Bischöfe Dräsecke und Eylert. Diese erließen eine von 87 notablen Männern der verschiedenen Stände unterzeichnete Erklärung, worin die drohende Zersplitterung der Kirche beklagt, die Schuld daran der Hengstenbergschen Partei zugeschrieben und zur Lösung der Schwierigkeiten eine freie kirchliche Verfassung auf Grund des Gemeindeprinzips nach Schleiermacher gefordert wurde. Diese Erklärung gab Hengstenberg Anlaß, die ihm längst verhaßte Schleiermachersche Theologie einem öffentlichen Ketzergericht zu unterziehen — ein Gegenstück zu dem posthumen Ketzergericht, das einst im 6. Jahrhundert die Hoftheologen Justinians an Origenes vollzogen haben. Auch hie Magistrate von Berlin, Breslau, Königsberg haben sich in diesen Streit gemischt, sie richteten eine Adresse an König Friedrich Wilhelm IV. mit der Bitte um Schutz der protestantischen Lehrfreiheit. Sie wurden aber höchst ungnädig aufgenommen von dem romantischen König, der die orthodoxe Partei für die wahre Stütze von Thron und Altar hielt. In dieselbe Zeit fällt die durch die Amtsentsetzung des Predigers Rupp in Königsberg veranlaßte Bildung der „freien Gemeinden“, die von den Lichtfreunden sich durch eine noch radikalere Richtung

unterschieden und mit allem Kirchlichen brachen, das Christentum wesentlich in sittlicher Humanität aufgehen ließen. In den fünfziger Jahren wurden — trotz der durch die Verfassung ausdrücklich garantierten Glaubensfreiheit — diese freien Gemeinden in Preußen polizeilich unterdrückt.

Restauration und Reaktion, das war der Charakter nicht bloß der protestantischen, sondern ganz ebenso der katholischen Kirche seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Als nach dem Sturz der napoleonischen Herrschaft Pius VII. wieder zum Herrscher des Kirchenstaates eingesetzt worden war, da war seine erste amtliche Handlung die feierliche Wiederherstellung des von Clemens XIV. aufgehobenen Jesuitenordens mit seiner unveränderten Verfassung und allen seinen Privilegien. In Spanien wurde die von Napoleon aufgehobene Inquisition wieder eingesetzt. Es wurden in katholischen Ländern die Bibelgesellschaften als eine Pest, als eine die Grundlagen der Religion erschütternde Erfindung gottloser Neuerer verboten. In den Theologen dieser Kirche erwachte ein neuer Eifer für die alleinige Autorität des Klerus und Papstes. Der Protestantismus wurde als Atheismus und als die Ursache aller Revolutionen bezeichnet, und diese Anklagen fanden bei einer leidenschaftlichen Bevölkerung wie in Südfrankreich ein solches Echo, daß es zu förmlichen blutigen Verfolgungen der Protestanten gekommen ist. In der Schweiz führte die Verhetzung der katholischen Kantone durch die Jesuiten zu dem bekannten Sonderbundskrieg von 1847, der mit ihrer Niederlage endete. Der Papst Gregor XVI. erklärte in der Enzyklika von 1832 den Protestantismus, die Wissenschaft und die Preßfreiheit für die Ursachen aller Übel der Staaten, während freilich seine eigene Regierung den Kirchenstaat in die tiefste Zerrüttung stürzte und ihn zu einem Muster

des Staates machte, wie er nicht sein soll. Sein Nachfolger wurde 1846 der Graf Mastai Fereti als Pius IX. Seine leutselige Persönlichkeit und Reformen in der Verwaltung des Kirchenstaates gewannen ihm eine große Popularität, er galt für einen liberalen Papst — ein weißer Rabe! —, manche erhofften sogar die Herstellung der Einheit Italiens von ihm. Als dann aber die Revolution von 1848 in Rom die Republik und die Einziehung der Kirchengüter brachte, und der Papst aus Rom fliehen mußte, und erst 1851 unter dem Schutz französischer Waffen zurückkehren konnte, da waren die anfänglichen Illusionen eines liberalen Papsttums gründlich zerstört und Pio nono erschien im ferneren Verlauf seiner langen Regierung als ein Vertreter des alten päpstlichen Systems, ja er hat demselben einen neuen Nimbus verliehen durch seine Sanktionierung zweier von den Jesuiten längst gewünschter Dogmen, dem von der unbefleckten Empfängnis der heiligen Jungfrau Maria und dem noch wichtigeren von der Unfehlbarkeit des Papstes in allen seinen amtlichen Handlungen. Das war ein überaus bedeutsamer Schritt, durch welchen dem päpstlichen System die Krone aufgesetzt und die ganze Kirche einschließlich des hohen Klerus sozusagen mundtot gemacht wurde gegenüber dem allein maßgebenden Willen des Papstes. In seiner Enzyklika und dem Syllabus von 1864 hat Pio nono der ganzen modernen Kultur, der Freiheit der Völker und der Geister, mit unerhörter Keckheit den Fehdehandschuh hingeworfen und den alten Anspruch auf die unbeschränkte Weltherrschaft des Papstes energisch aufrecht erhalten. Und darin hat auch die Aufhebung des Kirchenstaates infolge des deutsch-französischen Krieges im September 1870 nichts geändert, es ist damit im Gegenteil die geistliche Macht des Papstes von einem Hemmnis befreit worden und

dadurch ihre Gefahr für die Freiheit und Kultur der Völker um so größer geworden.

Welch' tiefer Prinzipiengegensatz zwischen diesem unveränderlichen Wesen des römischen Katholizismus und dem Wesen des modernen Kulturstaates besteht, das beweisen vorzüglich die fortwährenden Konflikte zwischen Rom und den protestantischen deutschen Staaten, die von den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts bis auf die Gegenwart währen. Den Anfang machte der bekannte Streit über die gemischten Ehen, den die Erzbischöfe von Köln und Posen dadurch vom Zaune brachen, daß sie der bisherigen Sitte und den Staatsgesetzen zuwider ihren Priestern verboten, gemischte Ehen zu trauen, wenn nicht das Versprechen der katholischen Kindererziehung vorher ausdrücklich gegeben sei. Nach langen Verhandlungen zwischen den staatlichen Behörden und den Kirchenfürsten wurden die widerspenstigen Erzbischöfe wegen Wortbruchs und Ungehorsams zu Festungshaft verurteilt. Kaum aber hatte Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestiegen, so wurden dieselben Erzbischöfe in ehrenvollster Weise der Haft enthoben, und in der fraglichen Ehesache blieb es beim Willen Roms! Derselbe König, der staats-treue protestantische Rationalisten bei jeder Gelegenheit seine Ungnade fühlen ließ, derselbe König war von zartester Rücksichtnahme gegen die dem Staat trotzensden römischen Kleriker! Die Früchte dieser romantischen Politik sind nicht ausgeblieben und wir haben sie zum Teil heute noch zu fühlen.

Zu einem weiteren Fall von staatlicher Schwäche gab die Hermessche Theologie Anlaß. Der katholische Dogmatiker Hermes in Bonn hatte nach bekannten scholastischen Vorbildern das katholische Dogma, unbeschadet seiner über-

natürlichen Autorität, auf natürliche Vernunftgründe zu stützen gesucht und seine Lehre hatte bei vielen katholischen Theologen Beifall gefunden. Nach seinem Tode aber wurde sie von der römischen Inquisition für eine gefährliche Neuerung erklärt und der Erzbischof von Köln verbot den katholischen Studenten das Hören von Vorlesungen bei Hermesianischen Professoren. Als dann diese Professoren das Verdammungsurteil über ihren Lehrer nicht als berechtigt anerkannten, wurden sie ihrer akademischen Ämter enthoben, die Regierung gab einfach die staatlichen Lehrer der Willkür Roms preis! — Daß übrigens der hierarchische Übermut damals noch unter der katholischen Laienwelt selbst entschiedenen Widerstand hervorrief, auf welchen der Staat, wenn man nur gewollt hätte, sich hätte stützen können, das zeigte die durch den Bischof Arnoldi von Trier veranlaßte antikirchliche Bewegung. Dieser Kirchenfürst fand es im Jahre 1844 zweckmäßig, den katholischen Eifer der rheinländischen Bevölkerung zu entfachen durch die Ausstellung des Rockes Christi, der in Trier als Reliquie von dunklem Ursprung aufbewahrt wurde. Millionen von Pilgern strömten in feierlichen Prozessionen zur Gnadenstätte und, wie immer in solchen Fällen, auch die Wunder der Krankenheilungen blieben nicht aus. Doch auch die Kritik blieb nicht aus und am stärksten erhob sie ihre Stimme in dem Sendschreiben des katholischen Priesters Ronge, der das Schauspiel von Trier ein Götzenfest nannte und mit dem Ablaßhandel Tetzels in Parallele stellte. Er wurde natürlich exkommuniziert, fand aber auch unter den Katholiken viele Anhänger, die mit ihm aus der Kirche austraten und sich als Sekte der Deutschkatholiken konstituierten (1845). Freilich zeigte sich bald, daß Ronge kein Reformator war, und daß die Deutschkatholiken die

weitgehenden Hoffnungen, die manche auf sie setzten, nicht erfüllten. Sowenig, wie ein Menschenalter später das ähnliche Schisma der Altkatholiken. Diesen hat vielleicht die staatliche Gunst in der Zeit des das katholische Bewußtsein heftig erregenden Kulturkampfes soviel geschadet, wie den Deutschkatholiken die Ungunst der konservativen Regierungen. Übrigens mußten wohl diese beiden Bewegungen schon daran scheitern, daß sie zwischen den prinzipiellen Gegensätzen des heteronomen Katholizismus und des autonomen Protestantismus eine unklare und innerlich unmögliche Mittelstellung einnehmen wollten. Wo einmal die höhere Entwicklungsstufe schon vorhanden ist, haben Neubildungen, die hinter ihr zurückbleiben, keine innere Berechtigung und daher auch keine geschichtliche Existenzfähigkeit mehr. Das wird sich immer, auch beim heutigen „Reformkatholizismus“, ähnlich wiederholen.

Daß der Anmaßung der römischen Hierarchie wirksam nur zu begegnen ist durch energische Geltendmachung des modernen Staatsgedankens und der protestantischen Gewissensfreiheit der Einzelnen wie der Gemeinden, hat sich in mustergültiger Weise gezeigt während des badischen Kirchenkonfliktes in den fünfziger Jahren. Der hohe Klerus hatte die Bewegung von 1848 für seine Interessen zu benutzen verstanden; als alles nach Freiheit schrie, da meinte er: Gut, wir wollen auch die Freiheit, aber die Freiheit, die wir meinen, d. h. die Befugnis zur Ausübung einer unbedingten, unbeschränkten Herrschaft über die ganze Kirche, den niederen Klerus und die Laien! Zur Realisierung dieser ihrer „Freiheit“ verabredeten sich unter einander die Bischöfe des südlichen und westlichen Deutschlands unter der Führung des streitbaren Ketteler von Mainz. Von ihm angestiftet kündigte der Erzbischof von Freiburg

den Staatsgesetzen den Gehorsam auf und erklärte, in der Vorbildung und Anstellung von Geistlichen und in der Verwaltung des Kirchenvermögens sich nicht mehr an die bestehenden Staatsgesetze halten zu wollen. Staatsbeamte, die in Erfüllung ihrer Berufspflichten seinem Willen sich nicht fügten, wurden exkommuniziert; Gemeinden wurden zum tätlichen Widerstand gegen Anordnungen der Obrigkeit, die den Weisungen des Erzbischofs widersprächen, aufgefordert; staats-treue Pfarrer mit kirchlichen Strafen belegt; kurz, es wurde ein förmlicher Aufstand der katholischen Kirche Badens gegen den Staat inszeniert vom Erzbischof unter Belobigung von seiten des Papstes! Und so weit war man damals in der Solidarität aller und jeder Reaktionstendenzen, daß nicht bloß die katholischen Mächte, wie Österreich namentlich, sondern auch die herrschende Partei und sogar der Kultusminister des protestantischen Preußens sich auf die Seite des den Staatsgesetzen trotzbietenden Freiburger Erzbischofs stellten! Und die badische Regierung selbst kämpfte zunächst mit ganz stumpfen Waffen. Wie hätte auch eine Regierung gegen Rom energisch auftreten können, die gleichzeitig das liberale protestantische Bürgertum zurückstieß durch den Versuch der Aufdrängung einer reaktionären Kirchenordnung? Gegen diesen Versuch erhob sich der badische Agendensturm. Als dann aber vollends das katholisierende Ministerium 1859 ein Konkordat mit Rom schließen wollte, das die staatliche Selbständigkeit wie die Freiheit der Wissenschaft an den Universitäten preisgab an Rom, da erhob sich ein solcher Sturm von Protesten aus dem ganzen Land, daß das Konkordatsministerium weichen mußte. Die Regierung der neuen Ära ordnete dann (1860) im Einklang mit der Landesvertretung die Verhältnisse beider Kirchen durch Gesetze,

die der Würde des Staates und den Bedürfnissen des Volkes beider Konfessionen entsprachen. Das ist der Ausgang des badischen Kirchenstreites, ein Beweis, daß eine Regierung nur dann gegen die Anmaßung Roms siegreich auftreten kann, wenn sie sich rückhaltlos stützt auf den Willen des Volkes und auf die Kultur ihrer Zeit. Die Gegenprobe zu diesem Exempel hat zwei Jahrzehnte später der minder glückliche und minder rühmliche Ausgang des preußischen Kulturkampfes geboten.

Unter den Männern, denen das Zustandekommen der freisinnigen, auf dem Boden des Gemeindeprinzips erbauten Kirchenordnung Badens gelungen war, stand obenan Richard Rothe, einer der bedeutendsten Theologen des 19. Jahrhunderts. Zwar stand er an Schärfe des wissenschaftlichen Denkens entschieden zurück hinter Schleiermacher und hinter dem aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen Schweizer Religionsphilosophen Biedermann, und vollends für Baur's historische Kritik fehlte ihm alle Sinn. Ihm hatte es von Jugend an die Wunderwelt der Romantik angetan, und um diese mit der wirklichen Welt in einen gewissen Einklang zu bringen, ersann er eine eigenartige Theosophie, die, ähnlich der antiken Gnosis mehr Dichtung als Wissenschaft war. Aber Rothe war mehr als ein wissenschaftlicher Gelehrter, er war ein hellsehender Prophet, ein Prophet, der die Zeichen der Zeit in Vergangenheit und Gegenwart zu deuten und daraus die künftigen Wege der Entwicklung vorzuschauen verstand. Mit genialer Intuition erkannte er als das Ziel der geschichtlichen Entwicklung des Christentums die Durchbrechung der kirchlichen Schranken und die Verwirklichung des christlichen Ideals im ganzen der sittlich-weltlichen Gesellschaft, in der Durchdringung aller menschlichen Kulturthätigkeit mit

dem christlichen Geist der Wahrheit und der Freiheit und der Liebe. Er nannte das — etwas mißverständlich — das Aufgehen der Kirche im Staat. Von dieser Überzeugung aus wirkte er für eine protestantische Kirchenverfassung auf dem Boden des Gemeindeprinzips unter Beiziehung der Laien zu den kirchlichen Angelegenheiten, nicht bloß zu den äußeren, auch zu den inneren. Und um diesem Prinzip eine weitere Ausdehnung in der protestantisch deutschen Welt zu geben, gründete Rothe mit gleichgesinnten Männern, Theologen und Laien, den Protestantenverein, dessen Programm er in verschiedenen Aufsätzen und Reden dahin formuliert hat: Die moderne Kultur muß sich ihres christlichen Ursprungs bewußt werden, muß also bewußt religiös und christlich werden, und die Kirche hinwiederum muß aus ihrer Isolierung gegen die Welt heraustreten, muß alle modernen Kulturbestrebungen als Wirkungen des christlich-sittlichen Geistes anerkennen und ehrlich fördern. Daß der Erfolg dieses Unternehmens hinter Rothes Ideal weit zurückblieb, das war teils die Folge ungünstiger äußerer Umstände, des Überwiegens der rein politischen Machtfragen in den nächsten Jahrzehnten seit 1864, teils liegt die Schuld daran, daß der Protestantenverein, unter den leidenschaftlichen Angriffen der Orthodoxie auf die Defensive zurückgedrängt, nicht hinauskam über das stete Protestieren gegen Kirchen- und Dogmenzwang, und darüber dann die positiv fruchtbare Arbeit an den sozialen Aufgaben der Zeit allzu kurz kommen ließ.

¶ In diese Arbeit eines werktätigen protestantischen Christentums haben sich verschiedene Vereine geteilt. Den Kampf um die Selbstbehauptung des Protestantismus gegen römische Anmaßung und Herrschsucht führen bekanntlich der Gustav Adolf-Verein und der Evangelische Bund, beide

mit verschiedenen Mitteln, aber beide mit gleicher Hingebung und Tapferkeit. Eine großartige Wirksamkeit entfalten ferner die Gesellschaften für äußere und innere Mission. Freilich war die Form ihres Wirkens bisher meistens an die pietistisch-orthodoxe Glaubensweise gebunden, die sie aus ihrer Entstehung aus dem neubelebten Pietismus ganz natürlich erhalten hatten, und die für ihre anfängliche Wirksamkeit förderlich sein mochte, die aber mit der Zeit sich als hemmende Schranke fühlbar machte. Daher ist denn auch in diesen Kreisen da und dort die Einsicht aufgetaucht, daß sie hinausfahren müssen auf die Höhe, um dem christlichen Ideal in großzügiger Weise noch mutiger und erfolgreicher zu dienen als bisher.

Die alten Methoden der Heidenmission sind von Männern, wie dem Schweizer Buß und dem Deutschen Warneck einer kritischen Prüfung unterzogen und zeitgemäß reformiert worden. Insbesondere hat die „Innere Mission“, die unter den Stürmen von 1848 durch Wichern gegründet worden war, unter den Notständen der neuesten Zeit es gelernt, ihre Ziele höher zu stecken und zu einer volkstümlichen sozial-ethischen Wirksamkeit überzugehen. Was in England schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts Theologen wie Robertson, Maurice und Kingsley angestrebt hatten, um die soziale Bewegung der Zeit durch christlichen Geist zu zügeln und zu reinigen, das ist jetzt auch bei uns durch die soziale Tätigkeit von Männern wie von Bodelschwingh, Stöcker und Naumann und durch die Vorschläge Sulzes für soziale Gemeindetätigkeit in sehr verdienstlicher Weise ins Werk gesetzt worden. Das ist unleugbar die Ausführung des großen Programms des „praktischen Christentums“, wie es in dem bekannten Erlaß Kaiser Wilhelms I. und in den entsprechenden Gesetzgebungsakten Bismarcks auf-

gestellt war als leitende Norm auch für die innere Politik unseres Staates. Man darf sagen, es ist eine Freude zu sehen, wie dieses Ideal einer großzügigen christlich-sozialen gemeinnützigen Wirksamkeit von der jungen Generation der Theologen mit Begeisterung ergriffen worden ist und wie mit hingebendem Eifer an seiner Verwirklichung gearbeitet wird. Sie begnügen sich nicht mehr mit der spezifisch kirchlichen Tätigkeit, sie sind in Vereinen aller Art unermüdlich tätig für Volksbildung, Volkserziehung, Hebung sozialer Notstände, Verständigung und Versöhnung der sozialen Klassen untereinander, kurz für Verchristlichung des ganzen Volkslebens und Verweltlichung des Christentums im Sinne Rothes. Und dieselbe junge Generation, die auf praktischem Gebiet ihr Arbeitsfeld so erweitert und so frisch ins Zeug geht, beginnt neuestens auch theoretisch die Scheule der engen Dogmatismus ihrer Schultheologie abzuschütteln und mit freiem Blick auf dem weiten Gebiete der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft sich umzusehen, eine Wendung von unabsehbarer Tragweite!

So dürfen wir, meine ich, der Zukunft getrost entgegen sehen und dürfen uns der Hoffnung hingeben, daß das Christentum im 20. Jahrhundert dem Zweck, auf den seine ganze Geschichte von Anfang an hinzielte, um eine gute Strecke näher rücken werde: der Verwirklichung der Gottmenschheit, der Durchdringung des ganzen sittlichen Menschenlebens mit den Kräften des göttlichen Geistes der Wahrheit, der Freiheit, der Liebe.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

„Die Zeit des Schweigens ist vorbei,
Die Zeit des Redens ist gekommen.“

Die Entstehung des Christentums.

Von Professor D. O. Pfeiderer.

256 Seiten gr. 8^o. Preis geh. 4 Mk., geb. 5 Mk., in Halbleder geb. 6 Mk.

INHALT:

Einführung. — I. Vorbereitung und Grundlegung des Christentums. — Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie. — Die jüdisch-griechische Philosophie Philons. — Vorbereitung des Christentums im Judentum. — Jesus. — Die Messiasgemeinde. — II. Die Entwicklung des Urchristentums zur Kirche. — Der Apostel Paulus. — Die drei älteren Evangelien. — Die gnostische Bewegung. — Das Evangelium nach Johannes. — Gründung der kirchlichen Autorität.

Aus Urteilen der Presse:

H. WEINEL IN JENA IN DER „ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK“ vom Januar 1906:

Pfeiderers hohe ästhetische Begabung, mit sicheren großen Umrissen auch verwickelte geschichtliche Verhältnisse leicht und geschmackvoll darzustellen, seine umfassende Kenntnis, sein verständnisvolles und weitherziges Urteil zeichnen auch diese seine letzte Schrift aus und machen sie aufs schönste geeignet, die Gebildeten unseres Volkes einzuführen in die Entstehung unserer Religion, vor allem in die geschichtliche Bedingtheit ihres Werdens.

„PÄDAGOGISCHE RUNDSCHAU WIEN“, 8. Heft 1905:

Pfeiderer zeigt in seinem Werke, wie das Christentum — die Kirche — entstanden, aber auch wie durch die Nachfolger Christi Dogmen geschaffen wurden, die in gar keiner Beziehung zur Lehre Christi stehen. Der Verfasser versucht in seinem Werke, das aus Universalitätsvorträgen entstanden ist, die Massen wieder zum Urchristentum zurückzuführen und wirft sich so zu einem neuen Propheten auf, dessen Mut wir bewundern, gerade in unserer Zeit so offen dem kirchlichen Regimente entgegenzutreten.

„DEUTSCHE RUNDSCHAU BERLIN“, Oktober 1905:

Dieses Buch ist eine ausgezeichnete Leistung, wie sie von dem berühmten Berliner Theologen freilich nicht anders zu erwarten war; sie wird dem weiten Kreis derer unter den Gebildeten, die die Ergebnisse der historischen Wissenschaft über die Entstehung des Christentums gern in knapper, abgerundeter Form kennen lernen möchten, wie gerufen kommen.

„HAMBURGER NACHRICHTEN“, Nr. 25 vom 21. Juni 1905:

Eine so kräftige Einseitigkeit, wie sie hier vertreten ist, rüttelt auf und mahnt, immer von neuem nach Wegen zu suchen, die zur Gewißheit führen.

„BADISCHE LANDESZEITUNG“, Nr. 48 vom 17. Juli 1906:

Der Verfasser ist Theologieprofessor und Religionshistoriker in Berlin und gehört unbestreitbar zu den ersten Gelehrten nicht bloß Deutschlands, ja nicht einmal bloß Europas, sondern, wir dürfen getrost sagen, der ganzen Welt. Denn auf dem großen Gelehrtenkongreß der Weltausstellung in St. Louis wurde von fremdländlicher Seite dies besonders hervorgehoben. Unter den Fachmännern stand seine Größe längst fest. Sicher wird ihm jeder ehrliche Mensch, der eine brauchbare Darstellung der geschichtlichen Entstehung des Christentums sucht, für sein neuestes Werk dankbar sein.

„DRESDNER JOURNAL“, Nr. 114 vom 18. Mai 1905:

Für viele handelt es sich gerade um den ehrlichen Kampf, einen wankend gewordenen Glauben sich zu erhalten. Ihnen bieten die inhaltsreichen Vorträge die Grundlage zu einer eigenen Stellungnahme, die sie quälenden Zweifeln enthebt und tiefer in die Erkenntnis einführen muß, „daß der eigentliche Gegenstand unseres Glaubens nicht das Vergangene, sondern das Ewige ist“.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

Als Fortsetzung zu Pfleiderers Entstehung des Christentums
erschien:

Religion und Religionen.

Von

D. Otto Pfleiderer,

Professor an der Universität zu Berlin.

240 Seiten Groß-Oktav. Preis geheftet Mk. 4.—,
geb. Mk. 5.—, in Liebhabereinband geb. Mk. 6.—

Inhalt:

Das Wesen der Religion. — Religion und Moral. — Religion und Wissenschaft. — Die Anfänge der Religion. — Die chinesische Religion. — Die ägyptische Religion. — Die babylonische Religion. — Die Religion Zarathustras und der Mithraskult. — Der Brahmanismus und Gautama Buddha. — Der Buddhismus. — Die griechische Religion. — Die Religion Israels. — Die Religion des nachexilischen Judentums. — Das Christentum. — Der Islam.

Aus Urteilen der Presse:

„Heidelberger Zeitung“, Nr. 151 vom 2. Juli 1906:

Pfleiderer versteht völlig allgemeinverständlich zu schreiben. Trotz seiner Jahre ist der jugendfrische Idealist aufs genaueste mit allen neuen Ergebnissen dieses weiten Feldes wohlvertraut und eignet sie sich, besonnen und kühn zugleich, an. — Man muß sagen, es ist das erstmal, daß eine zusammengefaßte Religionsgeschichte, gleich wissenschaftlich und gleich populär, vorliegt. Grund genug, dies wertvolle, zeitgemäße und preiswerte Buch sehr zu empfehlen!

„Deutsche Warte“, Berlin, Nr. 29:

Der Stil ist — wie in allen Werken des Verfassers — ausgezeichnet durch Klarheit und Schönheit. Man gewinnt einen vorzüglichen Überblick über das riesengroße Gebiet der Religionsgeschichte. Man sieht, wie der Verfasser den Stoff beherrscht und aus dem Volken schöpft. Das Studium des Buches ist deshalb außerordentlich lehrreich und zum Nachdenken anregend.

„Philosophische Wochenschrift und Literaturzeitung“, Nr. 3 vom 21. Juli 1906:

Der bedeutende Altmeister der Religionsphilosophie in Berlin ist trotz seines ehrwürdigen Alters noch unermüdet tätig und macht jetzt die Resultate seiner gründlichen, gereiften Lebensarbeit immer mehr noch einem größeren Publikum zugänglich, als es schon seine früheren Bücher teilweise zu tun versuchten. Das Buch liest sich sehr angenehm. — Der Stoff zur Charakterisierung der Religionen ist trefflich ausgewählt, mit beherrschendem Blick behandelt, durch häufige, längere Zitate sehr anschaulich gemacht und in eine glatte, leicht aufnehmbare Form gebracht.

„Evangelisches Gemeindeblatt für das Herzogtum Braunschweig“, Nr. 31 vom 5. August 1906:

Es ist uns eine besondere Freude, wieder ein Werk des berühmten Gelehrten anzuzeigen, der, obwohl äußerlich ein Greis, ein jugendliches Herz besitzt, und mit umfassender Gelehrsamkeit die Gabe glänzender, überaus anschaulicher Darstellung verbindet. — Pfleiderer gibt uns in knappen Zügen ein lebenswahres Bild der verschiedenen Volksreligionen, das mit charakteristischen Einzelheiten ausgestattet ist und uns mit plastischer Deutlichkeit vor Augen tritt. —

Das schöne Werk sei allen gebildeten Männern und Frauen lebhaft empfohlen.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion.

INHALT:

1. **Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung** von Prof. Dr. Leopold v. Schroeder, Wien.
2. **Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung** von Prof. D. H. Gunkel, Berlin.
3. **Evangelium und Urohristentum.** (Das Neue Testament im Lichte der historischen Forschung) von Prof. D. A. Deißmann, Heidelberg.
4. **Hellaglaube und Dogma** v. Prof. D. Dr. A. Dorner, Königsberg.
5. **Religion und Sittlichkeit** von Prof. D. Dr. W. Herrmann, Marburg.
6. **Christentum und Germanen** von Superintendent D. F. Meyer, Zwickau.
7. **Wissenschaft und Religion** von Prof. D. Dr. R. Eucken, Jena.
8. **Religion und Schule** von Prof. Dr. W. Rein, Jena.
9. **Die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion** von Lic. G. Traub, Dortmund.
10. **Das Wesen des Christentums** von Prof. Lic. Dr. G. Wobbermin, Berlin.

25 Bogen in 8^o in prächtiger Ausstattung.

Preis geheftet Mk. 5.—, gebunden Mk. 6.—.

Ausgabe in 10 Lieferungen, je eine eins der obigen Kapitel enthaltend.
Einzelpreis einer Lieferung: 60 Pf., bei Bezug aller 10 Hefte je 50 Pf.

Wie vor der ersten großen Reformation ist im deutschen Volke eine gewaltige Bewegung der Geister entstanden. Allenthalben regt sich neues Leben, man versucht das alte Gold, das in starren Dogmen eingehüllt ist, in einer modernem Denken und Empfinden entsprechenden Weise umzuprägen. Glaube und Wissenschaft soll versöhnt sich frei nebeneinander entfalten, das Vorbild Christi soll im Geist und in der Wahrheit erfüllt werden, so daß es dem Armen im Geist, wie dem Hochgebildeten ermöglicht wird, ein guter Christ und ein nach dem Höchsten strebender Mensch zu sein.

Zur Erfüllung dieser Aufgabe will das vorliegende Werk beitragen.

Hier wird uns von den ersten Gelehrten — Theologen, Philosophen und Pädagogen — gezeigt, wo die Wurzeln der Religion liegen, was die Grundwahrheiten des Christentums sind, was im Alten und Neuen Testament bleibenden Wert hat, was daraus Menschenwerk ist, wie die Bibel im Laufe der Jahrhunderte entstand und Geltung erlangte. Es wird uns dann gezeigt, wie sich die Dogmen entwickelten und wie sie stets nur der Ausdruck der geläufigen Entwicklung einer bestimmten Zeit sind.

Die Stellung des deutschen Volkes zum Christentum, das Verhältnis von Sittlichkeit, Wissenschaft und Schule zur Religion bilden hochinteressante Kapitel. Zum Schluß wird uns gezeigt, worin das Wesen des Christentums besteht und welche Aufgaben es erfüllen muß.

Bei dem außerordentlichen Interesse, womit sich die gesamte gebildete Welt zur Zeit mit solchen Fragen beschäftigt, werden Tausende begierig nach diesem Buche verlangen, das einen klaren Überblick gibt über die Hauptfragen, die das religiöse Leben der Gegenwart erfüllen.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren.

Von

D. Dr. A. Dorner.

o. ö. Professor an der Universität Königsberg i. Pr.

20 Bogen 8°. Preis geheftet Mk. 6.—, gebunden Mk. 7.—.

Dieses hochinteressante Werk gibt auf historischer Grundlage ein anschauliches Bild der Entwicklungsgeschichte der gesamten christlichen Glaubenslehren.

Vom Urchristentum an wird das Auftreten neuer Dogmen genau verfolgt und ihre Um- und Weiterbildung im Katholizismus und Protestantismus eingehend geschildert. Für Studierende der Theologie, für Geistliche und Lehrer, aber auch für alle Gebildeten, die sich für religiöse Fragen interessieren, bietet das Werk eine Fülle der Belehrung und Anregung.

Franz Xaver Kraus.

**Ein Lebensbild aus der Zeit des Reformkatholizismus
von Dr. Ernst Hauviller.**

**Mit drei Autotypen und einem Anhang unveröffentlichter Briefe,
Gedichte und kirchenpolitischer Schriftstücke.**

Zweite Ausgabe. VIII und 154 Seiten gr. 8°.

Preis geheftet Mk. 4.—, gebunden Mk. 5.—.

Liebhabeerausgabe numeriert, gebunden Mk. 10.—.

In der vorstehenden Schrift wird F. X. Kraus als Gelehrter und als Kirchenpolitiker, als Vertreter wissenschaftlichen Denkens und als rastloser Bekämpfer des Ultramontanismus geschildert. Diese Darstellung enthält daher gewissermaßen eine kurz gefaßte Geschichte des Schicksals, welches Wissenschaft und Religiosität seitens der römischen Kurie im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert zu erdulden hatten. Für die Unterdrückung der deutschen akademischen Lehr- und Lernfreiheit seitens der römischen Kurie bietet das Leben von F. X. Kraus als Gelehrter mehr denn ein Beispiel und verbreitet neues Licht über das kirchliche Dunkelmännertum. Was dem Buche aber ein bleibendes Interesse sichert, ist die Schilderung dessen, was Kraus das Wesen des Ultramontanismus nannte, dann die von ihm angegebenen Mittel zur Abwehr: die Verurteilung des „politischen Katholizismus“ und die Rückkehr zum „religiösen Katholizismus“. Dadurch wird Kraus' Stellungnahme zu den religiösen Fragen und Strömungen der Gegenwart berührt.

Hingewiesen sei ferner auf das Kapitel „Kraus und das Reichsland“. Hier wird seine ablehnende Haltung der Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg gegenüber auf Grund neuen schriftlichen Materials ausführlich behandelt.

Ein Anhang wichtiger, bisher unveröffentlichter politischer Schriftstücke und Briefe ist der hochaktuellen Schrift beigegeben.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

Willensfreiheit, Moral und Strafrecht.

Von

Dr. Julius Petersen,

Reichsgerichtsrat a. D., München.

VIII u. 235 Seiten gr. 8^o. Preis geheftet Mk. 5.—, gebunden Mk. 6.—.

Inhaltsübersicht:

- | | |
|--|--|
| I. Einleitung. | VII. Die neueren Gegner des Determinismus. |
| II. Der Charakter. | VIII. Freiheitsgefühl und Freiheitsbewußtsein. |
| III. Der Determinismus und die Psychologie. | IX. Der Determinismus und die Moral. |
| IV. Suggestion und Hypnotismus. | X. Der Determinismus und das Strafrecht. |
| V. Die Geistesstörungen. | XI. Schluß. |
| VI. Die Freiheitslehre von Kant, Schelling und Schopenhauer. | |

Das Werk ist in erster Linie für Philosophen, Juristen, Theologen und Mediziner geschrieben; doch wird es, da es eine der meistumstrittenen Fragen in klarer und erschöpfender Weise behandelt, auch von allen Gebildeten gern gelesen werden. Determinismus und Indeterminismus oder bedingte und unbedingte Willensfreiheit stehen im Vordergrund des Interesses. Hier findet diese Frage von einem vorzüglichen Sachkenner eine erschöpfende und wohl für lange abschließende Behandlung.

Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates.

Von

Dr. J. Unold.

Preis geheftet Mk. 2.40, gebunden Mk. 3.60.

Der Verfasser sah sich veranlaßt, die deutschen Bürger, Volkvertreter und Staatsmänner auf hohe, dringende Aufgaben hinzuweisen, welche bei dem vorherrschenden Erwerbs- und Genußleben allzusehr zurückgedrängt werden und deren Vernachlässigung schwere Gefahren für die innere Einheit unseres Volkes, sowie für den Bestand und Fortschritt unserer Kultur heraufzubeschwören droht. Gerade auf den höchsten Kulturgebieten: auf dem geistig-wissenschaftlichen, auf dem ethisch-religiösen und auf dem innerpolitischen ist vieles nachzuholen, wenn das deutsche Volk in allen seinen Schichten den Fortschritt zur Mündigkeit und geistig-ethischen Selbstbestimmung vollziehen und in seinem Erziehungs- wie in seinem Staatswesen eine führende Stellung unter den Kulturnationen einnehmen will.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

Warum wir austraten?

**Bekenntnisse romfrei gewordener französischer
Priester 1895 bis 1904.
(Ceux qui s'en vont.)**

Von Andreas Bourrier.

Übersetzt von F. Sell in Ars a. d. Mosel.

15 Bogen gr. 8^o. Preis geheftet Mk. 3.—.

Dieses neueste Werk des bekannten Führers der Los von Rom-Bewegung unter dem französischen Klerus wird in Deutschland gewaltiges Aufsehen erregen, zumal Bourrier diese deutsche Ausgabe seines Buches dem deutschen Episkopat gewidmet hat.

B. Guinaudeau: Klostergreuel.

Vom Verfasser genehmigte Übersetzung der 2. Auflage (11. Tausend des Originals). Mit einer Einleitung von Andreas Bourrier.

8 Bogen gr. 8^o. Preis geheftet Mk. 1.50.

Die Unmenschlichkeiten und Scheußlichkeiten, welche sich die „lieben“ Schwestern vom „Guten Hirten“ und anderen Kongregationen in allen Waisenhäusern ihrer Orden haben zuschulden kommen lassen, erinnern an das finsterste Mittelalter. Wir haben hier förmliche Sklavenhalterinnen vor uns, denen es nichts gilt, ein Menschenleben zu zertreten. — Der Verfasser hat sich auf die Schilderung der bloßen Tatsachen beschränkt und überläßt es dem Leser, selbst die Schlußfolgerungen zu ziehen. — Möchten doch alle Leser diesen Wunsch erfüllen und, wenn sie sich ein gerechtes Urteil gebildet haben, danach handeln.

Der Syllabus, seine Autorität und Tragweite.

Von Graf von Hoensbroech.

Herausgeber der Monatsschrift „Deutschland“.

Preis geheftet Mk. 2.—, gebunden Mk. 3.—.

Nachdem Kardinal Erzbischof Fischer von Köln den Syllabus als den Prüfstein der wahren Gesinnung eines jeden Katholiken bezeichnet hat, hielt es die Verlagsbuchhandlung für zweckmäßig, eine gemeinverständliche durch geschichtliche Belege ergänzte Ausgabe des Syllabus zu veranstalten.

Jeder, der im politischen Leben steht, jeder, der für religiöse und kulturelle Fragen Interesse hat, muß dieses Buch studieren. In jeder Gerichts-, Schul-, Pfarr- und Volksbibliothek ist es unentbehrlich.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

In Gottes Welt.

Ein Jahrgang Predigten über Texte aus den Evangelien

von Superintendent D. Friedrich Meyer,

Stadtpfarrer in Zwickau I. S.

Preis geheftet Mk. 6.—, gebunden Mk. 7.—.

.... In Gottes Welt — das ist der bezeichnende Titel. In der Welt steht Meyer mit beiden Füßen, aber es ist Gottes Welt, die durch Christus verklärte Welt. Nicht irgend eine dogmatische Aussage über die Person Jesu, sondern diese selbst als die Offenbarung Gottes steht im Vordergrund. Gott in Christo, das ist im Grunde das eine Thema aller dieser Predigten, deren Sätze wie Mauern sind aus Quadern gebaut. Wie Luther und Bismarck ist es Meyer gegeben, stets mit kernhaft-konkretem Wort den Nagel auf den Kopf zu treffen. Wir wüßten keinen neueren Prediger, der in lapidarer Kürze und Geradheit so tiefe und große Gedanken böte, wie Meyer. Geschlossen wie seine ganze Persönlichkeit ist auch das Christentum dieser Predigten, aus denen die Weltanschauung spricht, die weiß: alles ist euer, ihr aber seid Christi. Dazu ist ihre Lektüre sprachlich angesehen ein Genuß. Das Buch erscheint in München; wir möchten es auch katholischen Geistlichen zum Studium empfehlen, es wird ihnen vielleicht ein Licht aufgehen über die Inferiorität der römischen und die Superiorität der evangelischen Kirche.

Das Pfarrhaus, 19. Jahrg., Nr. 9.

Luther im katholischen Urteil.

Eine Wanderung durch vier Jahrhunderte

von Dr. Ottmar Hegemann.

16 Bogen gr. 8^o. Preis geheftet Mk. 5.—.

Unter den zahlreichen Schriften, die Denifle mit seinen Schmähungen Luthers hervorgerufen hat, verdient die vorliegende besondere Beachtung, weil sie von bleibender Bedeutung ist. Was der gelehrte Verfasser uns bietet, hat seit langem gefehlt, es kommt einem vielfach gefühlten Bedürfnis entgegen.

Hegemanns Werk verdient die wärmste Empfehlung. Es ist eine Fundgrube für alle, die öfters veranlaßt sind, über Luther Vorträge zu halten. „Luther im katholischen Urteil“ darf auf das lebendigste Interesse in evangelischen Versammlungen rechnen.

Leipziger Zeitung Nr. 21, 20. Februar 1906.

